

تطبيق ابن خلدون

إحياء تقليدٍ مهجور في علم الاجتماع

السيد فريد العطاس

ترجمة

أسامة عباس

تطبيق ابن خلدون

إحياء تقليدٍ مهجور في علم الاجتماع

وقف نهوض لدراسات التنمية

في عالم سريع التغير، بآفاقه وتحدياته الجديدة التي توسع من دائرة النشاط الإنساني في كل اتجاه، ونظراً لبروز حاجة عالمنا العربي الشديدة إلى جهود علمية وبحثية تساهم في تأطير نهضته وتحديد منطلقاته ومواجهة المشكلات والعقبات التي تعترضها، وذلك في ظل إهمال للمساهمات المجتمعية، والاعتماد بصورة شبه كلية على المؤسسات الرسمية. وحيث كانت نشأة الوقف فقهياً وتاريخياً كمكون رئيس من مكونات التنمية في المجتمع المدني العربي الإسلامي، انعقدت الرؤية بإنشاء «**وقف نهوض لدراسات التنمية**» في ٥ يونيو ١٩٩٦م كوقف عائلي –عائلة الزميع في الكويت– وتم تسجيل أول حجية قانونية لهذا الوقف وإيداعها وتوثيقها بإدارة التوثيقات الشرعية بدولة الكويت، حيث اختير اسم «**نهوض**» للتعبير عن الغرض والدور الحقيقي الذي يجب أن يقوم به الوقف في تحقيق نهضة المجتمع، انطلاقاً من الإيمان القائم أن التنمية البشرية بأوجهها المختلفة هي المدخل الحقيقي لعملية التنمية والانعتاق من التخلف ومعالجة مشكلاته.

ويسعى وقف «**نهوض**» إلى المساهمة في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوار والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية.

ويقوم الوقف بتنفيذ هذه الأهداف والسياسات عن طريق أدوات عديدة من أبرزها إحياء دور الوقف في مجال تنشيط البحوث والدراسات، وتأصيل مناهج البحث العلمي في التفاعل مع القضايا المعاصرة التي تواجه حركة التنمية، من أبرزها:

- إنشاء ودعم مراكز ومؤسسات بحثية تختص بإجراء الدراسات الإنسانية والاجتماعية والتنموية.
- تمويل برامج وكراسيّ أكاديمية.
- نشر المطبوعات البحثية والأكاديمية لإثراء المكتبة العربية.
- إقامة المؤتمرات والملتقيات والورش العلمية.
- إقامة شبكة علاقات تعاون مع المتخصصين والمراكز العلمية.

للمزيد حول أهداف ومشاريع وقف نهوض لدراسات التنمية يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للوقف: www.nohoudh.org

تطبيق ابن خلدون

إحياء تقليدٍ مهجور في علم الاجتماع

السيد فريد العطاس

ترجمة

أســامــة عــبــاس



مركز نهوض
للدراسات والبحوث

الكتاب: تطبيق ابن خلدون (إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع)

المؤلف: السيد فريد العطاس

المترجم: أسامة عباس

الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث

الطبعة: الأولى ٢٠٢١ بيروت - لبنان

مركز نهوض للدراسات والبحوث

الكويت - لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر - إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

العطاس، السيد فريد.

تطبيق ابن خلدون (إحياء تقليد مهجور في علم الاجتماع)./ تأليف: السيد فريد العطاس، ترجمة: أسامة عباس.

(٣٥٢)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 041 - 9

١. تطبيق ابن خلدون. ٢. علم الاجتماع. ٣. ابن خلدون. ٤. النظرية الخلدونية. ٥. العلوم الاجتماعية. أ. عباس، أسامة (مترجم). ب. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية الحصرية المأذون بها من الناشر لكتاب:

Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology

Syed Farid Alatas

مركز نهوض للدراسات والبحوث

تأسس «**مركز نهوض للدراسات والبحوث**» كشركة زميلة وعضو في مجموعة غير ربحية متمثلة في «**مجموعة نهوض لدراسات التنمية**» التي تأسست في الكويت عام ١٩٩٦م.

يسعى المركز للمشاركة في إنتاج المعرفة الجادة سواء اتفقت أو اختلفت مع توجهاته، والإسهام في إحداث تغيير نوعي في الساحة الثقافية والعلمية.

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

ذاع قولُ القائلين بأن ابن خلدون هو المؤسِّس الحقيقيُّ لـ «علم الاجتماع»، وقد تردَّد هذا القول علىٰ ألسنة العديد من المستشرقين ومؤرخي العلوم، بل وعلماء الاجتماع (مثل: ألفريد فون كريمر، ولودفيغ جومبلوفيتش، وروبيرت فلينت، وأورتيغا غاسيت، وعلي عبد الواحد وافي، وغيرهم). ولم تقتصر الحفاوة بريادة ابن خلدون في حقل «علم الاجتماع»، بل وُصِفَ أيضًا بأنه «أبو علم الاقتصاد» (إبراهيم عويس)، وبأنه أولُ «فيلسوف تاريخ» طبيعاني (هاري بارنز). إلَّا أن هذه الحفاوة لم تُترجَم إلىٰ تطبيقٍ منهجيٍّ للنظرية الخلدونية في تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية التاريخية والمعاصرة.

وتعود أسباب هذا التهميش (أو الهجران) إلىٰ عوامل ذاتيَّة وأخرىٰ موضوعيَّة؛ إذ لا شكَّ أن التحوُّلات الحديثة قد غيَّرت البِنىٰ الأساسية التي تقوم عليها أيُّ نظرية اجتماعية ما قبل حديثة، فقد تغيَّرت الهياكل الأساسية للاقتصاد السياسي، وظهرت مع الثورة الصناعية -ثمَّ العولمة- أنماطٌ جديدةٌ من وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، كما طرأت تحولاتٌ جوهريَّة علىٰ علاقة الأرياف والبوادي بالمدن، وتراجع الحضور السياسي لـ «القَبَليَّة»، وتغيَّرت الأُسس التي تنهض عليها شرعيَّة السلطة السياسية في دولة المواطنة الحديثة. إلَّا أنَّ هذه التحوُّلات لا تنفي جدارة التقليد الخلدوني وقدرته علىٰ الاستطراد وتطوير عُدَّته النظرية وقدراته التفسيرية. فبعيدًا عن الإسقاطات التاريخية الفجَّة، يُمكن النظر إلىٰ دورة صعود الدول وسقوطها بمصطلحاتٍ أكثر معاصرةً: فالقبيلة -بوصفها وحدةً للتضامن أعمَّ من روابط

الدَّم- ما تزال فاعلةً بأشكالٍ عديدة، وما تزال العصبيَّة مؤثِّرةً في المستوىٰ الاجتماعي-السياسي، وهي قادرة -مع بعض التطويرات- علىٰ تفسير سلوك الجماعات السياسية وتفسير بعض أنماط الولاء داخل النخبة الحاكمة؛ وما يزال الدين -بوصفه منظومةً من الاعتقادات والممارسات تشمل الأيديولوجيات الحديثة- مؤثِّرًا في تهذيب العصبيات وتزويدها بالدافع العميق؛ ودور الترف -ممثّلًا في النزعة الاستهلاكية الحديثة- في تآكل العصبيَّة وانحلالها ما يزال في موقعه الذي رسمه ابن خلدون.

بل إنَّ الصورة الكلاسيكية لنظرية ابن خلدون ما تزال قادرةً علىٰ تفسير دورة صعود الدول وانهيارها في العديد من الحالات التاريخية والمعاصرة، كما يُبيِّن هذا الكتاب؛ إذ يطبِّق المؤلِّف النظرية الخلدونية علىٰ الدولة الصفوية والعثمانية، وعلىٰ الحركة الوهابية والدولة السعودية وتشكُّل الدولة السورية الحديثة، كما يرىٰ إمكانية تطبيقها علىٰ العديد من الحالات الأخرىٰ التي كان التضامن القائم علىٰ القرابة فيها أمرًا مهمًّا في تكوين الدولة، وتشمل هذه الحالات جغرافيًّا: شمال إفريقيا، وغرب وسط آسيا، وشمال الهند، والصين، والغرب الأمريكي.

لقد عمل الباحث الفرنسي مارتينيز لوكرو علىٰ تفسير الأزمة الاقتصادية العالمية في بحثه «**الدولة وقبائلها أو المصائر القَبليَّة للعالم**» بالاستناد علىٰ ابن خلدون. وكذلك فعل حاميت بوزارسلان في بحثه «**عندما تنهار المجتمعات.. منظور خلدوني للصراعات المعاصرة**» الصادر عام ٢٠١٦م. إلَّا أنَّ هذه المحاولات المتفرِّقة لا تغيِّر من واقع أن التقليد الخلدوني ظلَّ مهمَّشًا ومهجورًا في التيار الأساسي من علم الاجتماع.

يُرجع السيد فريد العطاس أسباب ذلك إلىٰ هيمنة المركزية الغربية التي همَّشت المنظورات غير الغربية في علم الاجتماع، مثلما همَّشت أنماط الاجتماع والاقتصاد غير الغربية. ويحاول إعادة الاعتبار لنظرية ابن خلدون، بعد تزويدها بأساسٍ اقتصاديٍّ يدمج النظريات الغربية عن الطبقة والملكيَّة وأدوات الإنتاج في بنائها.

إن النظريات الاجتماعية لا تُولَد ناجزة وتامَّة، فبعد المنظِّر الأول، تتوالىٰ أجيال من الشرَّاح والنقَّاد والمطوِّرين الذين يستطردون بالتقليد النظري ويتابعون العمل علىٰ تطوير قدراته التفسيرية وفعاليته التطبيقية. ومع أن نظرية ابن خلدون قد حظيت ببعض الاهتمام مبكِّرًا مع ابن الأزرق في كتابه «**بدائع السِّلْك في طبائع المُلْك**»، ومع الكتَّاب العثمانيين من أمثال حاجي خليفة ومصطفىٰ نعيمة، إلَّا أن التقليد الخلدوني قد تعرَّض للإهمال مع مجيء الدولة الحديثة، ومع هيمنة نظرية التحديث التي افترضت أُفول البنىٰ الاجتماعية التقليدية (كالقبيلة) وأفول الدين، وذوبان سائر المكونات الاجتماعية في بَوْتَقة الدولة الحديثة. واليوم، مع الانتقادات الكثيرة التي وُجِّهت إلىٰ نظرية التحديث، ومع الانتباه إلىٰ عودة الدين، واستمرار حضور «القَبَليَّة» (بوصفها رابطةَ دم ووحدةَ تضامن اجتماعي-سياسي)، يبدو أنَّ إحياء التقليد الخلدوني أمر ممكن، بل وضروريٌّ.

يوفِّر هذا الكتاب أيضًا فرصةً للمنشغلين بسؤال أسلمة العلوم وأَثَر المنظورات الثقافية والدينية في صياغة العلوم الاجتماعية للتأمُّل في حالة دراسية عملية لمسلم سعىٰ إلىٰ دراسة قوانين الاجتماع والعمران ضمن إطار ثقافي إسلامي ما قَبل حديث. إن من شأن دراسة هذا السؤال المنهجي الكبير من خلال حالة دراسية عملية كتلك التي يوفرها ابن خلدون، من شأنها أن تكشف حدود العلاقة بين العمل العلمي والخلفيَّة الدينية للعالِم الاجتماعي.

نسعد في **مركز نهوض للدراسات والبحوث** أن نقدِّم للقارئ العربي ترجمة كتاب «**تطبيق ابن خلدون**» للسيد فريد العطاس، رئيس قسم الدراسات الماليزية وأستاذ علم الاجتماع في الجامعة الوطنية في سنغافورة، وابن السيد حسين العطاس أحد أعلام الفكر الاجتماعي في شرق آسيا. للسيد فريد العطاس العديد من مساحات الاشتغال البحثي حول حالة العلوم الاجتماعية والإنسانية في المجتمعات النامية، ويركِّز في ذلك علىٰ نقد المركزية الأوروبية والسعي في سبيل تجاوزها وتوفير بدائل أصيلة. فنجده يتحدَّث عن «التبعية الأكاديمية» وشيوع «العقل السجين» لدىٰ مفكري العالم

الثالث، وهو ما يقف حائلًا بينهم وبين البناء علىٰ تراث أجدادهم واستخراج مقارباتٍ نظرية خاصَّة بهم تناسب مجتمعاتهم وتفاعلاتها الذاتية.

ويسعىٰ السيد فريد العطاس إلىٰ ضرب أمثلةٍ علىٰ المقاربات النظرية التي يمكن استخراجها من التراث الإسلامي، فنجده يتوسَّع في دراسة ابن خلدون في عددٍ كبيرٍ من الأوراق البحثية وكتابَيْن كاملَيْن يشتغل فيهما علىٰ إعادة النظر إلىٰ ابن خلدون بوصفه مصدرًا للمناهج والمفاهيم في علم الاجتماع والتاريخ والتحليل الاقتصادي، وكذلك عمِل علىٰ وضع خطَّة لتحويل بديع الزمان النورسي إلىٰ نقطة انطلاق ما سمَّاه «علم كلام اجتماعي».

يقع كتاب «**تطبيق ابن خلدون**» في صميم اهتمام **مركز نهوض للدراسات والبحوث** برفد القارئ العربي بمنظوراتٍ أصيلةٍ وجديدةٍ في حقول العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفي صميم عنايته بسؤال العلاقة بين مناهج العلوم الاجتماعية وعلوم الوحي. كما يتصل هذا الكتاب باهتمام **مركز نهوض للدراسات والبحوث** بإرث ابن خلدون والعناية به. وفي هذا السياق، يزفُّ المركز إلىٰ القارئ العربي بشرىٰ اقتراب صدور دليلٍ إرشاديٍّ لابن خلدون، هو آخر الأعمال التي أشرف عليها المرحوم الدكتور محمد كمال الدين إمام، في خمسة مجلدات، تستقصي ما كُتب عن ابن خلدون مع تعريف موجز ووافٍ بهذه الأدبيات، وهو ما سيوفِّر للباحث العربي صورةً بانوراميةً شاملةً حول تراث ابن خلدون، ويرسم له خريطةً بحثيةً تكشف له ما الذي تمَّ إنجازه من مباحث وما الفراغات البحثية التي ما تزال بحاجة للنظر والدرس والعمل عليها في بحوثٍ جديدة.

تمهيد

يُعَدُّ ابن خلدون من العلماء الذين كُتِب عنهم الكثير من المؤلَّفات، ولكن تعرَّضت رؤيته النظرية لإهمالٍ بالغ. وهذا الكتاب إسهامٌ في تطبيق النظرية الخلدونية علىٰ حالاتٍ تاريخيةٍ محدَّدة، فقد ظلَّ ابن خلدون هامشيًّا بدرجةٍ كبيرةٍ في مجال التطبيق.

بدأ اهتمامي بابن خلدون في فترة المراهقة المتأخرة، نتيجةً للاستماع إلىٰ والدي، الأستاذ الراحل السيد حسين العطاس، وهو يتحدَّث عن هذا العالِم من شمال أفريقيا بوصفه مفكِّرًا أصيلًا ومؤسِّسًا لما أصبح يُعرَف في العصر الحديث بعلم الاجتماع (السوسيولوجيا). كما كان والدي يشير إشاراتٍ متكررةً إلىٰ ابن خلدون في كتاباته المختلفة، فحُفِر ذلك في ذهني نتيجةً لذلك. وعندما كنتُ أدرس في الجامعة، ازداد اهتمامي بابن خلدون، ونتج عن ذلك كتابة العديد من الأوراق في الفصول الدراسية، بالإضافة إلىٰ قليلٍ من المقالات المنشورة في المجلات في نهاية مسيرتي الجامعية. وفي ذلك الوقت، كنتُ قد أدركت بالفعل أنَّه وإن كانت العديد من المنشورات والندوات والمناقشات متعلقةً بابن خلدون، فإنَّ البحث في مجال معيَّن كان غائبًا، فلا توجد مدرسةٌ لعلم الاجتماع الخلدوني يمكن الحديثُ عنها. وفي حين أنه يمكن الإشارة إلىٰ عددٍ لا يُحصىٰ من علماء الاجتماع الذين تبنَّوا الرؤىٰ النظرية لماركس أو ڤيبر أو دوركهايم، وطوَّروا مدارسَ فكريةً وتقاليدَ تنتمي إلىٰ هؤلاء الآباء المؤسسين، فلا يمكن أن يُقال ذلك عن ابن خلدون. وقد خلُصت أخيرًا إلىٰ ضرورة أن نتجاوز مجرَّد ادعاء أن ابن خلدون كان رائدًا للعلوم الاجتماعية الحديثة أو مؤسسًا لعلم الاجتماع،

أو ادعاء أنه كان أداة استشراقية استُخدِمت لتبرير الاستعمار، فلدينا ما يكفي من المواد المرصودة من تاريخ غرب آسيا وشمال أفريقيا، التي يمكن استخدامها لاختبار نظرية ابن خلدون عن صعود الدول وسقوطها. فهذا الكتاب إذن محاولةٌ لتطبيق نظرية ابن خلدون تطبيقًا منهجيًّا علىٰ حالاتٍ تاريخية ومعاصرة معيَّنة.

وقد استخدمت بعض المواد من أوراقي المنشورة سابقًا عن ابن خلدون، مع أنَّ أكثر هذا الكتاب يتألَّف من مواد جديدة. ومن الأوراق التي كانت من مصادر هذا الكتاب: «**علم الاجتماع التاريخي للمجتمعات الإسلامية: تطبيق خلدوني**»[١]، و«**ابن خلدون وأنماط الإنتاج العثمانية**»[٢]، و«**رؤية خلدونية حول عوامل التغيير في المجتمعات الآسيوية**»[٣]، و«**ابن خلدون وعلم الاجتماع المعاصر**»[٤].

لقد ساعدني العديد من الأفراد والمؤسسات مساعدةً كبرىٰ في أثناء المراحل المختلفة من بحثي وكتابتي عن ابن خلدون؛ فأودُّ أن أشكر مؤسسة ڤولكس ڤاغن (بالإنكليزية: Volkswagen Foundation) علىٰ منحتها التي مكَّنتني من السفر إلىٰ مصر وتونس بين عامي ١٩٩٦ و١٩٩٩م لمقابلة العلماء والباحثين، والوصول إلىٰ المكتبات هناك. وفيما يتصل بذلك، يجب أن أعرب عن امتناني للأستاذ الراحل يؤاخيم ماتيس (Joachim Matthes)، الذي عرَّفني إلىٰ مؤسسة ڤولكس ڤاغن، وكان ذا عونٍ كبيرٍ في طلبي للحصول علىٰ منحة منها. وأودُّ أيضًا أن أشكر الأستاذ محمد

(١) "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Application", (International Sociology), 22, May 2007.

(٢) "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production", (Arab Historical Review for Ottoman Studies), 1(2), 1990.

(٣) "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies", (Comparative Civilizations Review), 29, 1993.

(٤) "Ibn Khaldun and Contemporary Sociology", (International Sociology), 21, November 2006.

الذوادي علىٰ استضافته الكريمة عندما كنتُ في تونس، وكان لي معه العديد من المناقشات حول علم الاجتماع عند ابن خلدون. وأودُّ أيضًا أن أشكر الأستاذ محمد الطالبي علىٰ حسن لقائه ومشورته فيما يتعلّق ببحثي. ويجب أيضًا أن أشكر جمعية الآباء البيض (بالفرنسية: Pères Blancs)، التي أتاحت لي الوصول إلىٰ مكتبتها المتخصِّصة، حيث حصلت علىٰ العديد من الأوراق المفيدة عن ابن خلدون، وقد نقلتُ عن العديد منها في هذا الكتاب. وفي مصر، كانت الأستاذة منىٰ أباظة -من الجامعة الأمريكية بالقاهرة- هي التي منحتني مكانًا أقيم فيه، عندما كنت أستفيد من مكتبة الجامعة الأمريكية وألتقي بعض العلماء والباحثين المقيمين في القاهرة. كما أودُّ أن أشكر الأستاذ سعد الدين إبراهيم، الرئيس السابق لمركز ابن خلدون لدراسات التنمية، الذي كنتُ علىٰ صلة به في أثناء عملي الميداني في القاهرة.

أما الدولة الأخرىٰ التي سافرت إليها كثيرًا وحصلت فيها علىٰ العديد من المواد عن ابن خلدون، فهي تركيا. فكان الأستاذ رجب شينتورك (Recep Şentürk) من مركز الدراسات الإسلامية (Center for Islamic Studies, ISAM) في إسطنبول لطيفًا معي، حيث استضافني في عدّة مناسبات، كما نظَّم الأستاذ رجب أيضًا ندواتٍ عن ابن خلدون في إسطنبول، فكانت الندوة الأولىٰ في عام ٢٠٠٦م، حيث اقترحتُ آنذاك إنشاء منظمة مخصَّصة للترويج للدراسات عن ابن خلدون؛ ونتيجةً لذلك أسَّس الأستاذ رجب شينتورك جمعية ابن خلدون العالمية (بالإنكليزية: International Ibn Khaldun Society)، لعقد اجتماع عن ابن خلدون كل ثلاث سنواتٍ في إسطنبول. ومن الأساتذة الأتراك الآخرين الذين كان مساعدتهم بالغةَ النفع: الأستاذ طوفان بوزبينار (Tufan Buzpınar)، الذي صبر معي علىٰ ترجمة فقراتٍ عن ابن خلدون من منشوراته باللغة التركية. وأودُّ أيضًا أن أعرب عن امتناني الصادق للأستاذ محمد إبشيرلي (Mehmet İpşirli) من جامعة الفاتح في إسطنبول، الذي عرَّفني إلىٰ ملفات البحث في مشروع موسوعة الإسلام (بالتركية: İslâm Ansiklopedisi) التابع لمركز الدراسات الإسلامية. وأخيرًا، لا بدَّ أن أشكر العاملين في مكتبة معهد الدراسات السياسية

والدولية (Institute of Political and International Studies, IPIS) في طهران، الذين زوَّدوني بعددٍ من المصادر الفارسية المتعلِّقة بابن خلدون.

وفي سنغافورة، كان العاملون في المكتبة المركزية في جامعة سنغافورة الوطنية -كما هو الحال دائمًا- لطفاء إلىٰ الغاية وذوي عونٍ بالغ ودقَّة كبيرة عندما يتعلَّق الأمر بالحصول علىٰ المواد عن طريق الإعارة بينَ المكتبات أو توصيل المستندات. ويجب أن أتوجَّه بالشكر أيضًا إلىٰ باحثتَيْن من الباحثات المساعدات في قسم دراسات الملايو في جامعة سنغافورة الوطنية، وهما: السيدة شريفة حسينة، والسيدة نورول فادية بت جوهاري، فقد ساعدتاني في بعض الأعمال المكتبية. وأتوجَّه بالشكر الواجب أيضًا إلىٰ السيد شفيق برهان الدين، من مركز الدراسات المتقدمة حول الإسلام والعلوم والحضارة (Centre for Advanced Studies on Islam, Science and Civilization, CASIS) في جامعة ماليزيا التكنولوجية، الذي ساعدني علىٰ الحصول علىٰ بعض الأعمال عن ابن خلدون من المكتبات الماليزية.

ولا تفي العبارات عند الحديث عن أفراد عائلتي لشكرهم علىٰ الحبِّ والدفء الذي يقدمونه، فقد استمرَّ عطاء أمي ساروجيني زهراء العطاس وبابسي في منزلنا في كوالالمبور ودعمهما لي في مساعيَّ الفكرية وغيرها. ودائمًا ما توفِّر لي زوجتي موجغان الشواربي، وأولادي السيد عماد العطاس والشريفة عفراء العطاس والسيد عبيد الله العطاس- السكينةَ والهدوء اللازمَيْن للتركيز. وقد كان والدي الراحل المرحوم السيد حسين العطاس هو السبب في نظرتي الجادة إلىٰ ابن خلدون، وإليه أهدي هذا الكتاب.

المقدمة

ابن خلدون عالِم الاجتماع

الحجَّة الأساسية لهذا الكتاب هي وجود علم اجتماع حديث يمكن أن يُعاد بناؤه من خلال كتابات عبد الرحمن ابن خلدون، من شأنه أن يكون ذا أهميةٍ كبيرةٍ وقابليةٍ للتطبيق في دراسة التاريخ والمجتمع المعاصر، لكنَّ إعادة البناء تلك وذلك التطبيق لم يتحقَّقا بوجه عام، بسبب الإهمال النسبي لابن خلدون بوصفه منظِّرًا.

ومن أبرز سمات الاستشراق سمةٌ ظلَّت باقيةً لقرون، وهي إهمال المرجعية النظرية لمن يُسمَّون بالمفكرين الشرقيين. ومع أنَّ نقد الاستشراق والمشكلات المتعلِّقة به -مثل نزعة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية والإنسانية- ظلَّ حاضرًا منذ الجزء الأخير من القرن التاسع عشر على الأقل[1]، فإنَّ النظر الجادَّ في الفكر الأصيل للمفكرين غير الغربيين وجعله من مصادر النظريات والمفاهيم القابلة للتطبيق على البيانات التطبيقية ظلَّ غائبًا إلى حدٍّ كبير. وقد كانت النتيجة المنطقية المتوقَّعة لنقد الاستشراق هي دراسة البناءات البديلة للبناءات الاستشراقية، لكن هذه المهمَّة لم تتم، مع استثناءات قليلة. ويصحُّ هذا خاصَّة في مجالات الدراسات الإسلامية والدراسات الشرق أوسطية ودراسات شمال أفريقيا. وتركِّز الدراسة الحاليَّة على علم الاجتماع التاريخي لمفكِّر جرى إهمالُ مرجعيته النظرية في

(١) Alatas, (Alternative Discourses), 26-31.

موضوعه، وإغفالُ أهميته المحتملة في الأزمنة والأمكنة اللاحقة لزمانه ومكانه.

لماذا استُبعِد مفكِّر اجتماعيٌّ كابن خلدون من الدراسة الجادة لتاريخ علم الاجتماع، أو النظرية الاجتماعية، أو علم الاجتماع التاريخي؟ سوف تكشف المراجعة السريعة للتاريخ المعاصر للفكر الاجتماعي والنظرية الاجتماعية عن ندرة الاهتمام الموجَّه إلىٰ روَّاد علم الاجتماع أو المفكرين الاجتماعيين غير الغربيين، الذين كانوا معاصرين للمؤسِّسين الأوروبيين لذلك المجال. ولكن من ناحية أخرىٰ، كان علماء الاجتماع الغربيون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أكثر وعيًا بدور الفكر غير الغربي في تطوير علم الاجتماع الغربي إلىٰ مجالٍ مستقلٍّ. وسوف يتبيَّن أن هذا الاهتمام قد تضاءل واضمحلَّ في أكثر القرن العشرين، واستمرَّ ذلك حتىٰ اليوم.

كان لمؤسِّسي علم الاجتماع الأوروبيين في القرن التاسع عشر، مثل ماركس وڤيبر ودوركهايم، تأثيرٌ كبيرٌ في تطور علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرىٰ، إلىٰ درجة أنَّ العديد من النظريات والنماذج المستمدَّة من أعمالهم طُبِّقت علىٰ مناطق تقع خارج أوروبا؛ أي علىٰ العالم غير الغربي. ولم يُعمَل بهذا التوجُّه مع المفكرين الاجتماعيين غير الغربيين. ودون الإشارة إلىٰ أنَّ الأفكار الأوروبية أو الغربية لا صلة لها بالواقع غير الأوروبي، يقترح هذا الفصل أنَّه ينبغي النظر في المصادر المتعدِّدة للفكر الاجتماعي ونظريات علم الاجتماع.

إنَّ دراسة صعود الدول وسقوطها، وتعاقب السلالات الحاكمة، ودور الدين في المشرق والمغرب الإسلاميين- لم تستفد إلىٰ الآن من التطبيق المنهجي لنظرية ابن خلدون. والسبب الرئيس في ذلك هو أنَّ ابن خلدون كان دائمًا علىٰ هامش العلوم الاجتماعية الحديثة، وكان يُنظر إليه علىٰ أفضل تقدير علىٰ أنه من إرهاصات علم الاجتماع، لكنه ليس عالم

اجتماع في نفسِه. ولذلك فإنَّ عمله في التاريخ وتفصيله لعلم المجتمعات (علم العمران)، الذي جعله شرطًا لدراسة التاريخ، نادرًا ما تمتَّع بالنظر الجادِّ واعتباره أساسًا لعلم اجتماع خلدوني حديث.

توفي ابن خلدون قبل ستمائة عام، لكن أفكاره ما زالت باقيةً، ومع ذلك فقد تعرَّضت لنوعٍ من الاستيلاء والمصادرة أدىٰ إلىٰ تهميش رتبته إلىٰ حدٍّ ما في علم الاجتماع المعاصر.

والذي يُقال هنا عن وضع الدراسات المتعلِّقة بابن خلدون في الغرب يصدق أيضًا علىٰ العالميْن العربي والإسلامي؛ وذلك لأنَّ أنظمة التعليم في العالم الإسلامي ليست إلَّا صورة منقولة عن تلك الموجودة في الغرب، فقد ترتَّب علىٰ ذلك أن مشكلات المركزية الأوروبية ظلَّت تميِّز سمات العلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي أيضًا، مع وجود بُعْدٍ إضافيٍّ يتمثل في اغتراب نزعة المركزية الأوروبية في العالم الإسلامي عن التراث الإسلامي وكتاباته. ويكفي النظر في مناهج نظرية علم الاجتماع في العديد من البلدان الإسلامي لتوضيح هذه النقطة بجلاء، فقد اطلعتُ علىٰ الخطوط العريضة للدورات التمهيدية والمتقدِّمة في الفكر الاجتماعي الكلاسيكي والنظرية الاجتماعية في جامعات مصر والأردن واليمن وبنغلاديش وإندونيسيا وماليزيا، ووجدت أنَّ هذا الاغتراب سمة ثابتة[١]. ففي تلك البلدان المختلفة نقصٌ ملحوظٌ فيما يتعلَّق بتدريس نظريات علم الاجتماع، وفيها تركيز طاغٍ -بل اهتمام حصريٌّ في كثيرٍ من الأحيان- علىٰ المنظِّرين الرجال من أوروبا وأمريكا الشمالية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مثل ماركس وڤيبر ودوركهايم، وهذا كما لو قلنا إنه يوجد غياب تامٌّ للمرأة الأوروبية والأمريكية، وللرجال والنساء من آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، الذين وضعوا نظرياتٍ عن حالة المجتمع خلال تلك الفترة.

(١) Alatas and Sinha, "Teaching Classical Sociological Theory", 318, n.4.

يتألَّف الجزء الأكبر من الأبحاث والكتابات عن ابن خلدون من:

(١) تفاصيل حياته وسيرته الذاتية.

(٢) صياغة وصفيَّة لنظريته العامَّة عن تكوين الدولة، أو مناقشات لمفاهيم معيَّنة وردت في أعماله.

(٣) مقارنات بين نظريته ونظرياتِ مؤسِّسي العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة.

(٤) الاستشهاد بروايته التاريخية لشمال أفريقيا (المغرب) علىٰ أنه مصدر للبيانات والمعلومات التاريخية في تلك المنطقة.

(٥) تحليلات للأُسس المنهجية في كتاباته.

ولم يكن في تلك الأبحاث والكتابات إلَّا القليل جدًّا من التطبيق النظري لنظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة علىٰ المواقف والحالات التاريخية التطبيقية. ويرجع ذلك جزئيًّا إلىٰ الحضور المستمر لنزعة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية، التي تقف عائقًا أمام اعتبار المصادر غير الأوروبية في النظريات والمفاهيم (وبالنسبة إلىٰ الأوروبيين، فهذا يتضمَّن استبعاد المصادر الأمريكية أيضًا). وبهذا الاعتبار، في الواقع، يُعَدُّ فكر ابن خلدون هامشيًّا في العلوم الاجتماعية الحديثة، ففي حين أنه مشهورٌ وكثيرًا ما يُذكَر في مجالات الدراسة التي له صلة بها، فقد شاعت اللامبالاة العميقة أو الإهمال التامُّ للتطبيق النظري لأفكاره.

يقدِّم هذا الكتاب لمحةً عامَّةً عن ابن خلدون وعلم الاجتماع عنده، ويناقش أسبابَ تهميشه، ويقترح طرقًا لإدخال ابن خلدون في التيار السائد عن طريق التطبيق المنهجي لنظريته. والهدف من ذلك هو تخطي الأعمال التي تكتفي بذكر أنَّ ابن خلدون كان أحد مؤسِّسي علم الاجتماع، أو تقف عند تقديم وصفٍ لأعماله.

ومقصودي بعلم الاجتماع الخلدوني: الإشارة إلىٰ التطبيقات النظرية التي تتضمَّن نقل المفاهيم والتصورات والأُطر من نظريات ابن خلدون الاجتماعية إلىٰ نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة.

حياة ابن خلدون

عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ/ ١٣٣٢-١٤٠٦م)، هو أشهر علماء المسلمين في العلوم الاجتماعية، في العالمَيْن الإسلامي والغربي علىٰ حدٍّ سواء. وكثيرٌ مما هو معلوم عن حياة ابن خلدون كان بسبب سيرته الذاتية، التي روىٰ فيها حياته حتىٰ عام ١٤٠٥م، أي قبل وفاته بعام تقريبًا.

وُلِد ابن خلدون في تونس في بني خلدون، ويرجع أصله إلىٰ قبيلة عربية من المنطقة العربية الجنوبية في حضرموت. وقد استقرَّ أسلافه في إشبيلية بالأندلس، في الحقبة المبكِّرة من الفتح العربي لشبه الجزيرة الأيبيرية، ثم خرجوا إلىٰ المغرب (شمال أفريقيا) بعد سقوط الأندلس، واستقروا في تونس في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي[١]. ومن أبرز أسلافه: كريب بن خلدون، الذي قيل إنه قاد ثورةً ضد الأمويين في نهاية القرن التاسع الميلادي، وأسَّس دولة شبه مستقلة في إشبيلية[٢]. ومن المعلوم أنَّ بني خلدون كان لهم دورٌ مهمٌّ في القيادة السياسية لإشبيلية.

نزل خلدون بن عثمان بقرمونة في الأندلس مع مجموعة صغيرة من الحضارمة، حيث نشأ بنوه وتأسَّست أسرته، وكان ابنا خلدون -كريب وخالد- من المشاركين في الثورات الناجحة ضد الحكَّام الأمويين في إشبيلية في نهاية القرن الثالث الهجري/القرنين التاسع والعاشر

(١) Ibn Khaldoun, (L'Autobiographie), 17.

(٢) Rosenthal, "Translator's Introduction", xxxiii-xxxiv.

الميلاديَّيْن[١]. وبحلول ذلك الوقت، كان بنو خلدون قد رسَّخوا مكانتهم هناك وأصبحوا أسرةً بارزةً من السياسيين والعلماء. قُتِل كريب في النهاية، ولكن ظلَّ بنو خلدون في إشبيلية طوال الحقبة الأموية بأكملها، واشتُهِروا مرةً أخرىٰ بعد غزو المعتمد محمد بن عباد لإشبيلية، حيث كُلِّفوا بمناصب وزارية ومناصب عُليا أخرىٰ في النصف الأخير من القرن الخامس الهجري/ القرن الحادي عشر الميلادي. وفي تلك الحقبة، تحالف ابن عباد مع يوسف بن تاشفين حاكم دولة المرابطين (١٠٥٣-١١٤٧م) في شمال أفريقيا، وهزموا معًا ألفونسو السادس ملك قشتالة (٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م)[٢].

ثم سقط حكم المرابطين لتقوم دولة الموحدين (١١٤٧-١٢٧٥م)، وظلَّ بنو خلدون يتمتعون بالسلطة في ظل حكم أبي حفص، كبير قبيلة هنتانة، الذي تولَّىٰ حكم إشبيلية وغرب الأندلس[٣]. وعندما بدأت سلطة الموحدين تتراجع وتضعف، وسقطت أراضيها تدريجيًّا في أيدي ملك قشتالة، هاجر أبو زكريا -وهو حفيد أبي حفص- إلىٰ تونس (إفريقية) في عام ٦٢٠هـ/ ١٢٠٢م، وأعلن نفسه حاكمًا مستقلًّا لها. وفي ذلك الوقت، غادر بنو خلدون إشبيلية خوفًا من العدوان المسيحيِّ علىٰ المدينة، واستقروا في سبتة قبالة ساحل شمال أفريقيا، التي كانت تحت حكم بني حفص[٤]. ثمَّ لحق الحسن بن محمد -وهو الجدُّ الرابع لابن خلدون- بالأمير أبي زكريا في بونة (في الجزائر حاليًّا)، فاستقرَّ «في ظل دولته ومرعىٰ نعمته». ثم تُوفِّي أبو زكريا في بونة في عام ٦٤٧هـ/ ١٢٤٧م، فخلفه ابنه المستنصر محمد، ثمَّ خلفه ابنه يحيىٰ في عام ٦٧٥هـ/ ١٢٧٧م. ثم جاء أخو المستنصر، الأمير أبو إسحاق [من الأندلس]، فخلع يحيىٰ واستقلَّ بالحكم، وعيَّن جدَّ ابن خلدون [محمدًا أبا بكر] مديرًا للمالية «(عَمَل الأشغال في

---

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 18.

(٢) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 22;

محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٧.

(٣) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 23.

(٤) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 23-4.

الدولة»). وبعد ذلك عيَّن السلطان أبو إسحاق الجدَّ الأقرب لابن خلدون -وهو محمد بن أبي بكر محمد ابن خلدون- حاجبًا لولي عهده الأمير أبي فارس[١].

وفي ذلك الوقت، بدأت سلطة بني حفص تضعف، فاستولىٰ علىٰ العرش ابن أبي عمارة، وقتل أبا بكر محمدًا ابن خلدون وصادر أمواله. وظلَّ جدُّ ابن خلدون -أي محمد [بن أبي بكر] ابن خلدون- في بلاط بني حفص إلىٰ أن استولىٰ علىٰ تونس أبو يحيىٰ بن اللحياني، فعيَّنه حاجبًا له لمدَّة. ثم توفي في عام ٧٣٧هـ/ ١٣٣٧م[٢]. واستمرَّ هذا الميل الخلدوني للمناصب في الأسرة بعد أن خرجوا من الأندلس إلىٰ شمال أفريقيا، وقد استقروا في تونس، حيث وُلِد ابن خلدون.

يقسِّم المؤرخون حياة ابن خلدون عادةً إلىٰ ثلاث مراحل: تستمرُّ **المرحلة الأولىٰ** لمدة عشرين عامًا، وفيها طفولته وشبابه وتعلُّمه، ثم أمضىٰ ابن خلدون السنوات الثلاث والعشرين التالية -وهي **المرحلة الثانية**- في مواصلة التعلُّم والعمل لدىٰ مختلف الحكَّام، ثم قضىٰ **المرحلة الثالثة** -وتستمرُّ لمدة واحد وثلاثين عامًا- عالمًا ومُعلمًا وقاضيًا[٣].

وُلِد ابن خلدون في شهر رمضان عام ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م، وتعلَّم العلوم الإسلامية المختلفة، كالتجويد والتلاوة والرسم القرآني والفقه المالكي والحديث والشعر، ودرس علىٰ العديد من العلماء المشهورين، وأجازه إمام المُحدثين في تونس شمس الدين أبو عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الواداياشي في اللغة العربية والفقه[٤]. وقد ضعفت قبضة بني مرين علىٰ تونس في ظل حكم أبي الحسن وابنه أبي عنان وكانت سلطتهم

---

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 24.

(٢) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 25-6.

(٣) See Merad, "L'Autobiographie", 54; Talbi, "Ibn Khaldūn", 825; and Talbi, (Ibn Khaldūn et l'histoire), 6.

(٤) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 27, 31.

متقطعةً، وانتهت بعد عقدٍ من الزمان عندما استعاد السلطةَ بنو حفص. وفي حين أنَّ هذه الحقبة كانت تبدو مليئةً بالاضطراب السياسي، فقد انتفع بها ابن خلدون في تعلُّمه، بسبب توافد العلماء الكبار الذين رافقوا أبا الحسن إلىٰ تونس وكانوا جزءًا من حاشيته.

وفي المرحلة الثانية من حياته، انخرط ابن خلدون في قدرٍ كبيرٍ من المغامرات والدسائس السياسية، ففي ظل حكم بني حفص، عُيِّن ابن خلدون في منصب صاحب العلامة [أي صاحب التوقيع]، فقد عيَّنه الحاجب القوي أبو محمد بن تافراكين. لم يكن ابن خلدون سعيدًا بذلك المنصب؛ لأنه افتقد طلب العلم علىٰ مختلف الأشياخ الذين درس عليهم سابقًا، وقد خرج كثيرٌ منهم من تونس أو ماتوا في الطاعون الجارف في عام ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م، الذي مات فيه والداه أيضًا[١].

كان ابن خلدون يتحيَّن الفرصة للهروب من الطاغية ابن تافراكين. وقد جاءت اللحظة المناسبة في عام ٧٥٣هـ/ ١٣٥٢م، حيث حشد حاكم قسنطينة أبو زيد -أحد أحفاد السلطان أبي يحيىٰ- عساكره وسار إلىٰ تونس، فاستقبله ابن تافراكين بقواته، وبرفقتهم ابن خلدون، صاحب العلامة الشاب المعيَّن حديثًا آنذاك، فتمكَّن من الهرب من المعسكر التونسي، وسافر ببطء إلىٰ الغرب يبحث عن المأوىٰ والعون علىٰ طول الطريق. وفي تلمسان، التقىٰ بالسلطان أبي عنان، فأكرمه وأحسن إليه ورحَّب به، ثم لقي حاجب السلطان ابن أبي عمرو في البطحاء، فأحسن استقباله أيضًا وردَّه معه إلىٰ بجاية، فشهد فتح تلك المدينة. وظلَّ ابن خلدون في بجاية حتىٰ نهاية عام ٧٥٤هـ/ ١٣٥٣م[٢].

وعند عودته إلىٰ فاس، بدأ السلطان أبو عنان في جمع أهل العلم. وفي ذلك الوقت -كما يذكر ابن خلدون- ذُكِر اسمه عند السلطان وهو ينتقي العلماء ليشركهم في المناقشات والمشورة، فعُيِّن ابن خلدون في

---

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 26, 34, 42, 44, 60.

(٢) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 61.

المجلس العلمي للسلطان في عام ٧٥٥هـ/ ١٣٥٤م[١]. وقد أتاح ذلك لابن خلدون الاجتماع بعلماء المغرب والأندلس الذين زاروا بلاط فاس، وقد سرد ابن خلدون أسماءَ كثيرٍ منهم، ومن بينهم بعض المشهورين، فكان منهم الأستاذ أبو عبد الله محمد بن الصفار، الذي كان من أهل مرَّاكش، ووصفه ابن خلدون بأنه إمام القراءات في زمانه، وكان منهم أيضًا قاضي الجماعة بفاس أبو عبد الله محمد المقَّري، الذي كان من تلمسان، وكان منهم أيضًا «فارس المعقول والمنقول أبو عبد الله محمد بن أحمد الشريف الحسني، ويُعرَف بالعلوي»[٢].

وكلما وجد ابن خلدون نفسه في وضعٍ غير ملائم كان يسعىٰ إلىٰ مغادرته، فقد تمنَّىٰ -علىٰ سبيل المثال- مغادرة فاس ليعود إلىٰ تونس، وكان حاكم فاس متردِّدًا في السماح له بالخروج منها، خوفًا من تواطئه مع عدوه حاكم تلمسان. وفي النهاية سُمِح لابن خلدون بالمغادرة، علىٰ شرط ألَّا يذهب إلىٰ تلمسان، فاختار أن يذهب إلىٰ الأندلس، حيث دخل في خدمة حاكم غرناطة السلطان محمد، وهناك التقىٰ ابن خلدون بالوزير والكاتب والشاعر الشهير ابن الخطيب[٣].

وعندما وقع خلافٌ بين ابن خلدون والسلطان محمد، انتقل إلىٰ بجاية في شمال أفريقيا في منتصف عام ٧٦٦هـ/ ١٣٦٥م، وتولَّىٰ هناك ولاية الحجابة[٤]، وكان واجبه إدارة شؤون الدولة والعلاقات بين السلطان ورعيته[٥]. ويذكر ابن خلدون أنه استُقبِل استقبالًا حافلًا في كثيرٍ من الأُبَّهة والاحتفال، وتهافت أهل بجاية يتمسَّحون بردائه ويقبِّلون يده، ويصف

---

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 61-2.

(٢) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 62, 64.

(٣) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 80.

(٤) قال ابن خلدون: «ومعنىٰ ولاية الحجابة -في دولنا بالمغرب- الاستقلال بالدولة والوساطة بين السلطان وبين أهل دولته». (المترجم)

(٥) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 92;
محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٣١.

ابن خلدون هذا اليوم بأنه «كان يومًا مشهودًا». وقال ابن خلدون إنه استفرغ جهده في سياسة الأمور للسلطان الذي جعله أيضًا مسؤولًا -إلىٰ جانب ولايته للحجابة- عن خطبة الجمعة في جامع القصبة(١).

وكما حدث من قبل، لم تمضِ الأمور في سلاسة بعد مُدَّة، فقد نشأ عداءٌ بين محمد وبين ابن عمِّه السلطان أبي العباس، حاكم قسنطينة. وكان أبو العباس قد وضع نصب عينيه فتح بجاية، فسار إليها في عام ٧٦٧هـ/ ١٣٦٦م، وهزم حاكمها محمدًا وقتله، فطلب بعض أهل المدينة من ابن خلدون أن يتولّىٰ السلطة وأن يبايع بعض الصبيان من أبناء السلطان، لكنه رفض ذلك، وسلَّم بجاية إلىٰ السلطان أبي العباس، الذي أبقىٰ لابن خلدون مناصبه السابقة(٢).

وهكذا مضت حياة ابن خلدون، حتىٰ قرَّر في النهاية الانقطاع إلىٰ العلم، وقد حدث ذلك في قلعة ابن سلامة في الجزائر. وهنا تبدأ المرحلة الثالثة من حياة ابن خلدون.

لقد شغل ابن خلدون مناصبَ في العديد من قصور المغرب والأندلس، كما عاش ابن خلدون في حقبة من الانقسام السياسي والانحدار الثقافي في العالم العربي الإسلامي، فلا بدَّ أنَّ صورة الفوضىٰ والتفكُّك التي نشأ عليها ابن خلدون قد أثَّرت في تطور فكره. كما أدت حالة عدم اليقين السياسية وإغراءات الانقطاع إلىٰ العلم، بالإضافة إلىٰ بعض تجاربه غير الناجحة في تولِّي المناصب، إلىٰ انسحابه واعتزاله لكتابة مقدمة دراسة التاريخ. وقد أفسحت الحقبة السابقة التي قضاها في السياسة ومكائدها المجالَ له للتأمُّل في معنىٰ التاريخ ونمطِه، وكانت نتيجة أربع سنواتٍ من العزلة هي تأليف مقدمة عمله الأكبر الذي ألَّفه في تاريخ العرب والبربر، وقد أتمَّها في عام ١٣٧٨م، وقدَّم فيها ما اعتقد أنه علم جديد، يُشبِه ما

---

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 92.

(٢) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 93, 95.

يُسمَّىٰ الآن بعلم الاجتماع. ويقول ابن خلدون: «وأكملت المقدمة منه علىٰ ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة»[١].

وبعد ذلك بدأ الاحتفاء بابن خلدون بوصفه مؤلِّفَ المقدمة، فيخبرنا أحد مَنْ ترجموا لابن خلدون، وهو أبو المحاسن ابن تغري بردي، أنَّ ابن خلدون قام بالتدريس في الجامع الأزهر[٢]، كما يذكر السخاوي في ترجمته له أنَّ أهل القاهرة استقبلوه وأكرموه وأكثروا ملازمته[٣]، فكان يدرِّس الحديث والفقه، وكذلك الموضوعات التي اهتمَّ بها في المقدمة. وقد روىٰ ذلك المؤرخ تقي الدين المقريزي وغيره، وكان المقريزي قد حضر دروس ابن خلدون وهو شاب[٤]، وربما كان من أتباعه أيضًا[٥].

كان ابن خلدون مقيمًا في مصر عندما استولىٰ تيمورلنك علىٰ الشام، فسافر -بعد تردُّد وممانعة- مع حملة مصرية لصدِّ قوات التتار، وعندما وصل القتال بين الجانبين إلىٰ طريق مسدود، قرَّر ابن خلدون أن يحاول البحث عن مخرج من ذلك عن طريق لقاء تيمورلنك. تضمَّن اللقاء بين ابن خلدون وتيمورلنك محادثة طويلة بين الرجلين، وقد قيل إن تيمورلنك كان مهتمًّا بتاريخ شمال أفريقيا[٦]. ووفقًا لوالتر فيشل، فإنَّ رواية ابن عربشاه في «**عجائب المقدور في أخبار تيمور**» لأحداث اللقاء بين تيمورلنك وابن خلدون تشير إلىٰ أنَّه يبعد أن يكون قد سمع من قبل عن ابن خلدون، فلم يعرف تيمورلنك ابنَ خلدون إلَّا عندما مثل أمامه. ويبدو أن تيمورلنك قد خاطب المصريين الآخرين الحاضرين قائلًا: «هذا الرجل

---

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 145.

(٢) كتاب «المنهل الصافي»، مخطوط، نقلًا عن: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٥٢.

(٣) كتاب «الضوء اللامع»، مخطوط، نقلًا عن: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٥٢-٥٣.

(٤) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٥٣.

(٥) See Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lecteurs), 14-15.

(٦) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 239, 242.

ليس من ها هنا»، وهو ما استنبطه تيمورلنك من ثياب ابن خلدون وهيئته[١]. وعلىٰ الرغم من وقوف تيمورلنك في ذلك اللقاء علىٰ عمل ابن خلدون، فمن الواضح أنه تأثّر بدرجةٍ كبيرةٍ بعلمه ومعرفته، فطلب منه تأليف كتابٍ عن تاريخ شمال أفريقيا[٢]. وقد طرح محمد الطالبي فكرةً مثيرةً، وهي أنَّ ابن خلدون ربما اعتبر تيمورلنك: « «رجل القرن» الذي لديه ما يكفي من العصبية لتوحيد العالم الإسلامي وتغيير مجرىٰ التاريخ»[٣].

ومن المحتمل أن يكون ابن خلدون قد ناقش شروط تسليم دمشق مع تيمورلنك، فلم يمضِ وقتٌ طويلٌ بعد ذلك الاجتماع حتىٰ استسلمت دمشق[٤]. ولكن ينقل محمد عبد الله عنان عن المؤرخ المصري المقريزي روايةً أخرىٰ لهذه الأحداث، فقد ذكر المقريزي أنَّ القاضي تقي الدين ابن مفلح الحنبلي هو الذي فاوض تيمورلنك في تسليم دمشق. ووفقًا لهذه الرواية، فإنَّ ابن مفلح هو الذي أقنع زعماء المدينة بالتسليم، وهو الذي استصدر منه الأمان، لكنَّ تيمورلنك نكث بعد ذلك عهده، وقبض علىٰ ابن مفلح وزملائه، واقتحم المدينة وأضرم فيها النيران[٥]. ويقول عنان إن ابن إياس أيَّد هذه الرواية، فقال إن الزعماء اختاروا ابن مفلح للمفاوضة لعلمِهِ باللغة التركية[٦]. ثم قال عنان إنه لا وجه للتشكيك في رواية ابن خلدون للأحداث؛ لأنها لا تمنع من أن يكون ابن مفلح قد اشترك في المفاوضات مع تيمورلنك أيضًا[٧]. وقد وصف ابن خلدون تيمورلنك في حوارهما بسلطان العالم وملكِ الدنيا، وأنه لم يظهر في الخليقة منذ آدم

---

(١) Fischel, (Ibn Khaldūn and Tamerlane), 68.

(٢) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 242-3.

(٣) Talbi, "Ibn Khaldūn", 827-8. See also Ibn Khaldoun, (L'Autobiographie), 244-5.

(٤) Ibn Khaldūn, (Autobiographie), 246.

(٥) المقريزي، السلوك في دول الملوك، نقلًا عن: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٦٧-٦٨.

(٦) ابن إياس، تاريخ مصر، نقلًا عن: محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٦٨.

(٧) محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ص٦٨.

ملكٌ مثله[١]. ولذلك اقترح محمد الطالبي أنَّ ابن خلدون ربما اعتبر تيمورلنك الحاكم الذي يتمتَّع بدرجة من العصبيَّة تكفي لتوحيد العالم الإسلامي[٢].

قضىٰ ابن خلدون آخر أيامه في القاهرة، حيث عُيِّن في منصب القاضي المالكي لستِّ مرات، وقد أُعيد تعيينه في ذلك المنصب في آخر عام ٨٠٣هـ، ثم توفي في السادس والعشرين من رمضان عام ٨٠٨هـ/ الموافق للسادس عشر من مارس عام ١٤٠٦م، بعد أسابيع قليلة من تعيينه للمرة السادسة والأخيرة.

أعمال ابن خلدون

أعظم أعمال ابن خلدون -وهو العمل المتعلِّق بعلم الاجتماع الحديث- هو «**المقدمة**»، وهي جزءٌ من كتابه الضخم «**كتاب العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**»، وهو كتاب تاريخيٌّ تطبيقيٌّ يتضمَّن تاريخ العرب والبربر في عدَّة مجلدات. فكانت هي المقدمة المنهجية **لكتاب العِبر**. وكان ابن خلدون يرىٰ أن المقدمة تحتوي علىٰ تفسيرٍ للأسباب الكامنة والمعنىٰ الباطن لذلك التاريخ، في حين أنَّ الكتاب نفسَه يتضمَّن الجزء الوصفيَّ منه. وقد أطلق ابن خلدون علىٰ دراسة الأسباب الكامنة والمعنىٰ الباطن للتاريخ: «علم العمران البشري»، و«علم الاجتماع الإنساني». أما هيكل **كتاب العِبر**، فقد جاء علىٰ هذا النحو:

- المقدمة في فضل علم التاريخ: وهي غير المقدمة الأولىٰ المشهورة، ناقش فيها فضل علم التاريخ، وكذلك الأخطاء المختلفة التي يقع فيها المؤرخون.

---

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 244-5.

(٢) Talbi, (Ibn Khaldūn), 827-8.

- **الكتاب الأول** في طبيعة العمران في الخليقة: ناقش فيه المجتمع وسماته، وتناول موضوعاتٍ مثل السلطة والحكومة وأنماط المعيشة، والصنائع والعلوم.

- **الكتاب الثاني** في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ بدء الخليقة إلىٰ هذا العهد: تناول فيه تاريخ العرب، وكذلك السلالات الحاكمة من غير العرب، كالفرس والسريانيين والقبط وبني إسرائيل والنبط واليونان والبيزنطيين والترك.

- **الكتاب الثالث** في أخبار البربر والأمة الثانية من أهل المغرب وذكر أوليتهم وأجيالهم ودولتهم منذ بدء الخليقة إلىٰ هذا العهد، ونقل الخلاف الواقع بين الناس في أنسابهم: تناول فيه تاريخ البربر في شمال أفريقيا، وركَّز علىٰ السلطة الملكيَّة وتعاقب السلالات الحاكمة.

- وما أصبح يُعرَف بـ «**مقدمة ابن خلدون**» هو الكتاب الأول بأكمله، ويتألَّف من ستة أبواب.

- وأما السيرة الذاتية التي ألَّفها ابن خلدون: «**التعريف بابن خلدون مؤلِّف هذا الكتاب ورحلته غربًا وشرقًا**»، فقد أُلحِقت في الأصل **بكتاب العِبر**، ثم نُشِرت بعد ذلك منفصلة[1].

---

(١) من الأعمال والمؤلفات الأخرىٰ لابن خلدون التي لا صلة لها بعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية: كتاب «لباب المحصل في أصول الدين»، وهو اختصار لكتاب فخر الدين الرازي «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، وكتاب «شفاء السائل» في التصوف. وإلىٰ جانب تلك الأعمال، ألَّف ابن خلدون مؤلفاتٍ أخرىٰ، وهي كما يذكر صديقه ابن الخطيب في ترجمته له: «شرح البردة شرحًا بديعًا، ولخَّص كثيرًا من كتب ابن رشد، وعلَّق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييدًا مفيدًا في المنطق . . . وألَّف كتابًا في الحساب، وشرع في شرح الرجز الصادر عني في أصول الفقه بشيء لا غاية فوقه في الكمال». انظر:

Talbi, "Ibn Khaldūn", 828.

الدراسة الحالية

إلىٰ جانب الكتب التي ترجمت لابن خلدون، قدَّمت العديد من الكتب لمحاتٍ عامَّة عن فكر ابن خلدون في سياق وصفه بأنه رائدٌ وممهِّدٌ لعلم الاجتماع الحديث. فقد كتب جيلان علىٰ الأقل من علماء الاجتماع في العالم العربي والإسلامي عن ابن خلدون بوصفه كذلك، فمنهم عبد العزيز عزت الذي ألَّف أطروحةً في عام ١٩٣٢م بعنوان: «**ابن خلدون وعلم الاجتماع لديه**» (بالفرنسية: Ibn Khaldun et sa science sociale)، تحت إشراف فوكونييه ورينيه مونييه في فرنسا[١]، وألَّف عملًا آخر يقارن فيه بين ابن خلدون وإميل دوركهايم[٢]. ومن ذلك الجيل أيضًا علي عبد الواحد وافي، الذي كتب دراسة مقارنة بين ابن خلدون وأوغست كونت[٣]، وكتب مقالًا شهيرًا عن ابن خلدون وكونه مؤسسًا لعلم الاجتماع[٤]. كما وصف السيد حسين العطاس -من ماليزيا- ابنَ خلدون بأنه واضع مبادئ علم الاجتماع الحديث[٥]. بل كانت الكتابة عن ابن خلدون في الواقع بمثابة العمل الافتتاحي للولوج إلىٰ مجال علم الاجتماع، كما يذكر آلان روسيون ومنىٰ أباظة[٦]. ومن الجدير بالذكر أنَّ الروائي والمفكر الاجتماعي الشهير طه حسين -الذي كانت رسالته للدكتوراه عن ابن خلدون- وصف دعوىٰ أنَّ ابن خلدون عالمُ اجتماع بأنها مبالغة[٧].

ولما قيل أعلاه بعض الاستثناءات التاريخية، ويمكن تقسيمها إلىٰ ثلاثة أنواعٍ علىٰ الأقل:

---

(١) Roussillon, "La représentation de l'identité", 56, n.48.

(٢) Izzat, (Etude comparée d'Ibn Khaldun et Durkheim).

(٣) علي عبد الواحد وافي، «الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون وأوغست كونت».

(٤) علي عبد الواحد وافي، «ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع».

(٥) Alatas, "Objectivity and the Writing of History", 2.

(٦) Roussillon, "Durkheimisme et réformisme", 5; Abaza, (Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt), 146.

(٧) Hussein, (La philosophie sociale d'Ibn-Khaldoun), 75.

يرىٰ **النوع الأول** أن مقدمة ابن خلدون كانت تُرىٰ في الأصل علىٰ أنها عملٌ في فلسفة التاريخ(١). ويسعىٰ **النوع الثاني** إلىٰ استخلاص ما يمكن تسميته بعلم الاجتماع الخلدوني الجديد من كتابات ابن خلدون(٢). وينتقد **النوع الثالث** المقاربات التي تناولت عمل ابن خلدون، وتحتوي علىٰ مفارقاتٍ تاريخية وتنسب إليه تصوراتٍ من علم الاجتماع الحديث(٣).

ومع ذلك، فلا توجد مناقشاتٌ قائمة حول أيٍّ من هذه المواقف الثلاثة؛ ولذلك فإنَّ الاهتمام النظري بابن خلدون لم يستطع البقاء حيًّا بأيِّ درجة ملحوظة، فبدلًا من تقديم تقييماتٍ نظرية مفصلة لكتابات ابن خلدون، لا توجد إلَّا معالجات كاريكاتيرية سطحية لأعماله. فعلىٰ سبيل المثال، يشير إيف لاكوست إلىٰ أنَّ معظم المؤلفين الذين درسوا مقدمة ابن خلدون اختزلوا فكره في نظرية نفسية دورية لنشأة الدول، تقوم علىٰ أساس التمييز السطحي بين المجتمع البدوي والحضري(٤).

وتُعَدُّ هذه الدراسة من النوع الثاني، أي إنها تسعىٰ إلىٰ تحديد علم اجتماع تاريخي خلدوني عام. وفي حين أنه لا يقع في نطاق هذا الكتاب تقديم معالجةٍ مفصَّلةٍ لعلم اجتماع خلدوني عام، فإنَّ الهدف منه تقديم أمثلة للتطبيقات المنهجية لنظرية ابن خلدون في تكوين الدولة علىٰ حالاتٍ تاريخية معيَّنة، وأكثرها يقع خارج زمانه وموقعه الجغرافي. ويمكن النظر إلىٰ هذه التطبيقات علىٰ أنها شرطٌ لتطوير نظرية خلدونية عامَّة في علم الاجتماع، نظرية يمكن لها أن تمتدَّ لتشمل المناطق والسياقات التي تقع

(١) von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche" ("Ibn Khaldûn and His History of Islamic Civilization"); Bombaci, "La Dottrina Storiografica di Ibn Haldûn"; Talbi, "Ibn Kaldun et le sens de l'histoire"; Talbi, (Ibn Khaldūn et l'histoire).

(٢) Michaud, "Caste, confession et société en Syrie"; Lacoste, (Ibn Khaldūn;) Carré, "A propos de vues néo-Khalduniennes"; Alatas, "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies".

(٣) Al-Azmeh, (Ibn Khaldun in Modern Scholarship); Al-Azmeh, (Ibn Khaldūn).

(٤) Lacoste, (Ibn Khaldūn), 92-4.

خارج الاهتمام المباشر لابن خلدون. كما أنَّ إعادة بناء نظرية ابن خلدون نفسها أمرٌ ضروريٌّ؛ لأن المناقشات الحالية لفكره -وإن كانت واسعةً ومفصلةً ومتنوعةً وقيمةً- تميل إلىٰ الفصل بين عمله النظري وعمله التطبيقي، حيث تشرح تلك الأعمال نظريته عن طريق الاعتماد علىٰ مقدمته، أو الرجوع إلىٰ بياناته التاريخية الواردة في **كتاب العِبر**. وبالإضافة إلىٰ ذلك، تخلو تلك الأعمال من ذكر الاقتصاد السياسي، فتعجز عن الربط بين عوامل تكوين الدولة في نظرية ابن خلدون وبين أسئلة الطبقية وملكية وسائل الإنتاج والتحكُّم فيها. فالهدف من هذه الدراسة هو إثارة بعض المشكلات الموجودة في دراسات تكوين الدولة في أجزاء من العالم الإسلامي وغيره من الأماكن، بوصفها مشكلاتٍ خلدونية مميزة، يمكن تناولها عن طريق تطبيق إطارٍ يجمع بين نظرية ابن خلدون في تكوين الدولة وبين المفاهيم والتصورات الحديثة في علم الاجتماع. وأقترح القيام بذلك عن طريق اختيار عددٍ من الحالات التاريخية لتكوين الدول، فقد كثرت الدراسات التاريخية والاجتماعية لنشأة الدول في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا وآسيا الوسطىٰ وشبه القارة الهندية والصين، وهي مناطق يمكن أن يكون النموذج الخلدوني قابلًا للتطبيق فيها، وربما تقدِّم الأرضية التطبيقية اللازمة لتطوير علم اجتماع خلدوني عام.

أما السياق الفوق نظري لهذه الدراسة، فله صلة بحالة العلوم الاجتماعية في الجنوب، ففي حين أنَّ أوجه النقد النظرية للعلوم الاجتماعية -مثل نظريات الاستشراق ونزعة المركزية الأوروبية والإمبريالية الفكرية والتبعية الأكاديمية- معلومة ومشهورة، فإن النتيجة المنطقية لذلك النقد -مثل تقديم وصفاتٍ لعلوم اجتماعية مستقلة أو خطابات بديلة- ليست محلَّ تسليم واسع في التيار الأكاديمي السائد، وقلَّما توضع موضع التنفيذ، حتىٰ في الجنوب. ولذلك فإنَّ هذه الدراسة تقدِّم ابن خلدون مثالًا لعلم اجتماع صادرٍ من الجنوب ومن أجله، عن طريق تطبيق أفكاره علىٰ حالاتٍ تاريخية معيَّنة.

تدور هذه الدراسة حول مقدمة ابن خلدون لتاريخه «**كتاب العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر**». وتتجاوز هذه الدراسة مجرَّد الاحتفاء بأنَّ ابن خلدون مؤسِّس أو رائد لعلم الاجتماع، فإنَّ كتابات ابن خلدون -ولا سيما المقدمة- صُنِّفت بحقٍّ علىٰ أنها تحمل طبيعة علم الاجتماع. ولهذا شاع اعتبار ابن خلدون مؤسسًا لعلم الاجتماع، أو رائدًا علىٰ الأقل من روَّاد علم الاجتماع الحديث. ومع أنه يستحقُّ هذا الوصف الصحيح، فإنَّ القليل من الأعمال تجاوزت مجرَّد الاحتفاء بكونه مؤسسًا أو رائدًا لذلك العلم، لتقوم بالتطبيق المنهجي لرؤيته النظرية علىٰ جوانب تاريخية وتطبيقية معيَّنة في المجتمعات الإسلامية في شمال أفريقيا والشرق الأوسط. ويرجع ذلك جزئيًّا إلىٰ استمرار نزعة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية، ووقوفها عائقًا أمام اعتبار المصادر غير الغربية للنظريات والمفاهيم. فيسعىٰ هذا الكتاب إلىٰ تصحيح هذا الخلل، عن طريق تطبيق رؤية ابن خلدون النظرية منهجيًّا علىٰ جوانب تاريخية ومعاصرة معيَّنة في المجتمعات الإسلامية في شمال أفريقيا والشرق الأوسط. وهو علىٰ هذا النحو إسهامٌ في بيان الأصول الثقافية المتعدِّدة لمجال علم الاجتماع.

ولطالما أُشير إلىٰ أنَّ ابن خلدون هو مؤسِّس علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرىٰ، ولكن كان أكثر ذلك في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أما اليوم، فقد تراجعت جاذبية التراث في العالم العربي والإسلامي وفي الغرب. وكما أشرنا سابقًا، فحتىٰ في زمن الاهتمام بابن خلدون من الناحية التاريخية، لم يكن ذلك من أجل كونه مصدرًا لعلم الاجتماع النظري وإدخاله في مجال علم الاجتماع الحديث. وحتىٰ عندما يُذكَر ابن خلدون بمزيدٍ من الجديَّة في الدراسات الإسلامية أو دراسات الشرق أوسط أو شمال أفريقيا، أو عندما يشير إليه الباحثون في السياقات غير الأوروبية، فقد ندرت محاولات القيام بعملٍ نظريٍّ أو منهجيٍّ حول ابن خلدون. ويكاد الفكر الاجتماعي الصادر عن أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية أن يكون محلَّ التركيز الحصري للمعلمين والطلاب في مجال علم الاجتماع وتاريخ الفكر الاجتماعي والنظرية الاجتماعية.

يجري تنظيم هذا الكتاب كما يلي:

يقدِّم **الفصل الأول** خطاب ابن خلدون عن أخطاء المؤرخين وصولًا إلىٰ زمانه، وقد كانت ملاحظاته القوية لأخطاء المؤرخين هي ما دفعه إلىٰ التفكير في الحاجة إلىٰ علم جديدٍ قد يتجنَّب المآزق والمشكلات التي عانىٰ منها علم التأريخ الكائنً آنذاك. ويقدِّم **الفصل الثاني** مناقشةً للمقدمة وهيكلها وأهدافها، كما يقدِّم لمحةً موجزةً عن نظريته عن المجتمع وموقفه المعرفي الأساسي، ويقدِّم أيضًا لمحةً نظريةً عامةً عن إطار ابن خلدون لدراسة تكوين الدولة، مع الإشارة إلىٰ كلٍّ من نظريته وكذلك منهجه. ويناقش **الفصل الثالث** استقبال علماء الاجتماع لابن خلدون في القرنَيْن التاسع عشر والعشرين، ولا سيما في الفترة التكوينية لمجال علم الاجتماع، ويقدِّم هذا الفصل أيضًا معالجةً للوضع الهامشي لابن خلدون، ويضعه بين القطبَيْن المتنافريْن: نزعة المركزية الأوروبية، ومشروع أسلمة العلوم، وهنا أقترح أن التقليد الخلدوني كان في طور التكوين، لكنَّه عجز عن التطور وصولًا إلىٰ اليوم، ويمكن أن يُعزَىٰ هذا الفشل إلىٰ مشكلة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية، وكذلك إلىٰ التوجُّه الوطني الموجود في بعض مجتمعات العلوم الاجتماعية في العالم الإسلامي. ويهتمُّ سائر الكتاب بتوضيح الصورة التي قد يتخذها علم الاجتماع الخلدوني، وتلخِّص الفصول التالية العلم الجديد كما تصوَّره ابن خلدون، وتناقش تطبيقات الإطار الخلدوني علىٰ حالاتٍ تطبيقيةٍ من مختلف العصور التاريخية والمناطق الجغرافية.

تقدِّم الفصول من **الرابع** إلىٰ **الثامن** أمثلةً علىٰ كيفية تطبيق نظرية ابن خلدون في تكوين الدولة علىٰ المواقف التاريخية والمعاصرة:

فينظر **الفصل الرابع** في تطبيقات ما قبل العصر الحديث لابن خلدون، مستفيدًا من أمثلة لأتباعه في المشرق والمغرب العربي وكذلك في الدولة العثمانية، حيث طرحوا أسئلة خلدونية حول تاريخهم. ويناقش **الفصل الخامس** نظرية ابن خلدون في تكوين الدولة بوصفها نظريةً للإصلاح

الإسلامي، ويقدِّم نقدًا لتلك النظرية، ويشير إلىٰ كونها ذات نزعة نفسيَّة (بالإنكليزية: Psychologistic)، وهنا أنتقل إلىٰ تطبيق ابن خلدون علىٰ دراسة الإصلاح الإسلامي، وأشير إلىٰ أنَّ نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة هي بالفعل نظريةٌ للإصلاح الإسلامي، وهي قراءة مستفادة من الاستخدام الخلدوني لمصطلح «**تغيير المنكر**»، وهذا يثير فكرة إمكانية وضع علم اجتماع خلدوني للإصلاح الإسلامي. ويحاول **الفصلان السادس والسابع** تصحيح التفاوت والخلل اللذين أُشير إليهما في الفصل الخامس، عن طريق الجمع بين إطار أنماط الإنتاج وبين نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة، باستخدام أمثلة من الاقتصاد السياسي للدولة العثمانية والصفوية. وينقل **الفصل الثامن** المناقشة إلىٰ الحقبة الحديثة، ويناقش عدَّة طرق طُبِّقت بها نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة لفهم صعود الدول الحديثة وسقوطها. ويقدِّم **الفصل التاسع** بعض الملاحظات العامَّة عن تطور علم الاجتماع الخلدوني، وأهمية دور التدريس والبحث وغيرهما من الأنشطة الأكاديمية الأخرىٰ، للترويج لأفكار منظِّر اجتماعيٍّ تعرَّض للنسيان شبه التام، ويختتم الفصل ببعض التعليقات علىٰ قضية ابن خلدون ومستقبل علم الاجتماع المستقل.

تدعو الحاجة إذن إلىٰ تجاوز هذين الادعاءين: أنَّ ابن خلدون رائدٌ للعلوم الاجتماعية الحديثة، أو أنه أداةٌ لدىٰ المستشرقين لتبرير الحكم الاستعماري، فمن الواضح وجود مجالاتٍ لمزيدٍ من التطوير في علم الاجتماع يمكن لها أن تنظر بعينِ الاعتبار إلىٰ ابن خلدون. ويدور هذا الكتاب حول إمكانيات تطوير علم اجتماع خلدوني، وهو علم اجتماع يمكن تطبيقه علىٰ الحالات التاريخية والمعاصرة.

الفصل الأول

أخطاء التاريخ والعلم الجديد: مقدمةٌ إلى مقدمة ابن خلدون

إشكاليات التاريخ بوصفها أساسًا لعلم الاجتماع

كان الأساس الذي قام عليه علم المجتمعات الجديد عند ابن خلدون هو نقده لحالة التأريخ بين المؤرخين في المشرق والمغرب وصولاً إلىٰ زمانه، ويمكن استشعار عقله النقدي من تعليقاته علىٰ نَسَبه عندما شكَّك في دقته، فقد بدأ سيرته الذاتية مشيرًا إلىٰ خطأ في سلسلة نَسَب عائلته، فلو فُرِضَ أنَّ جدَّه خلدون الأول هو الداخل إلىٰ الأندلس في حقبة الفتح العربي، فلا بدَّ أنَّ بينهما نحو عشرين جيلًا، لكن ما يحفظه من نَسَبِه فيه عشرة أجيالٍ فحسب، فرأىٰ ابن خلدون أنَّ هذه الأجيال العشرة ما كانت لتغطي السبعمائة سنة التي تفصله عن خلدون الداخل، لو فرضنا وجود ثلاثة أجيالٍ في كل قرن. ولذلك رجَّح أنهم أكثر من ذلك، قائلًا إنهم زهاء العشرين، ثلاثة لكل مائة عام[1].

وقد كان العجز عن الالتزام بذلك المنطق في روايات التاريخ من بين الأخطاء الجسيمة التي وقع فيها المؤرخون وذكرها ابن خلدون؛ ولذلك كُتِبت المقدمة -التي أكملها ابن خلدون في عام ١٣٧٨م- لإنشاء إطارٍ

(١) Ibn Khaldoun, (Autobiographie), 17.

نظريٍّ يسمح بإعادة بناء تاريخ يتجنَّب أخطاء التأريخ الشائعة في عصره. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ تلك **المقدمة** كانت بمثابة التمهيد لتاريخه العملي التطبيقي، الذي تناول فيه تاريخ العرب والبربر، وهو **كتاب العِبر**. وفي ديباجة الكتاب، يضع ابن خلدون الأساس المنطقيَّ لعمله، فيشير إلىٰ أنَّ فنَّ التاريخ يتساوىٰ في فهمه العلماء والجهَّال، لكنه يميِّز تمييزًا شديد الأهمية بين ظاهرِ التاريخ وباطنِه، فيقول عن التاريخ:

«في ظاهره لا يزيد علىٰ أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأُول، تُنمَّق لها الأقوال، وتُصرَّف فيها الأمثال، وتؤدي لنا شأنَ الخليقة كيف تقلَّبت بها الأحوال، واتسع للدول النطاق فيها والمجال، وعَمَروا الأرض حتىٰ نادىٰ بهم الارتحال، وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظرٌ وتحقيق، وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيق، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق»[1].

ولذا فإنَّ **كتاب العِبر** -كما يصفه ابن خلدون- يتناول ظاهر التاريخ، من حيث كونه يفصِّل تاريخ السلالات الحاكمة من العرب والبربر في المشرق والمغرب العربي. أمَّا باطن التاريخ، من ناحية أخرىٰ، فقد تناوله ابن خلدون في مقدمته **لكتاب العِبر**، وهو أولُ كتاب ضخم لابن خلدون.

ومع وجود «فحول المؤرخين» بين المسلمين في الماضي، فإنَّ المؤرخين المتأخرين خلطوا التاريخ بدسائس من الباطل والشائعات، التي اتبعهم فيها مَنْ بعدهم من المؤرخين، فلم يرفضوا تلك الأخبار الكاذبة والترهات؛ لأنهم «لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها». والمشكلة هنا -وفقًا لابن خلدون- هي غياب الرؤية النقدية، ونتج عن هذا غلبة الغلط والوهم علىٰ المعلومات التاريخية. ولذلك يرىٰ ابن خلدون أنَّ فنَّ التاريخ غلب عليه المتطفلون والجهلة، الذين عجزوا عن التمييز بين ظاهرِ التاريخ وباطنِه:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥-٦. (تشير الأرقام بين المعقوفين [ ] إلىٰ الترجمة الإنكليزية للمقدمة لفرانز روزنتال).

«فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كَليل، والغَلَط والوَهْم نسيبٌ للأخبار وخليل، والتقليد عريقٌ في الآدميين وسَليل، والتطفُّل علىٰ الفنون عريضٌ طويل، ومَرْعَىٰ الجهل بين الأنام وَبيل، والحقُّ لا يُقاوَم سُلطانُه، والباطل يُقذَف بشهاب النَّظَر شيطانُه، والناقل إنما هو يُمْلي وينقل، والبصيرة تَنْقُدُ الصحيح إذا تَمْقُل، والعلم يجلو لها صفحات الصواب ويَصْقُل. هذا، وقد دوَّن الناس في الأخبار وأكثروا، وجمعوا تواريخ الأُمم والدول في العالم وسطَّروا، والذين ذهبوا بفضلِ الشُّهرة والإمامة المعتبرة، واستفرغوا دواوينَ مَن قبلهم في صُحُفهم المتأخرة، هم قليلون لا يكادون يجاوزون عدد الأنامل ولا حركات العوامل»[(١)].

ثم جاء المؤرخون المقلدون فنقلوا أعمال المؤرخين الأوائل، دون أن ينتبهوا إلىٰ أصول الحوادث، ولا إلىٰ اختلاف الأحوال باختلاف الأيام والزمان، فكان هدفهم حفظ المعلومات التاريخية كما تلقوها، دون نظرٍ أو تفسيرٍ لأسبابها وبداياتها، ودون التمييز بين الصدق والوهم في تلك الأخبار:

«إذا تعرَّضوا لذكرِ الدولة نَسَقوا أخبارها نَسْقًا، محافظين علىٰ نقلِها وَهْمًا أو صدقًا، لا يتعرَّضون لبدايتها، ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتِها، وأظهر من آيتِها، ولا علَّة الوقوف عند غايتِها، فيبقىٰ الناظر متطلِّعًا إلىٰ مبادئ الأحوال ومراتبِها، مفتِّشًا عن أسباب تزاحُمها أو تعاقُبها، باحثًا عن المَقْنَع في تَبايُنِها أو تَناسُبِها، حسبما نذكر ذلك كلَّه في مقدمة الكتاب»[(٢)].

وبعد تقديم بعض الملاحظات الأوَّليَّة حول دراسة التاريخ في التمهيد، يمضي ابن خلدون في تفصيل المزيد من الأخطاء التي يكثر وقوع المؤرخين فيها، في مقدمته القصيرة **لكتاب العِبر** [«المقدمة: في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٨.

شيء من أسبابه»]. فيقول ابن خلدون إنَّ فنَّ التاريخ لا يحتاج إلىٰ مآخذ ومصادر متعدِّدة ومعارف متنوِّعة فقط، بل يحتاج إلىٰ «حُسن نَظَرٍ وتثبُّت». ولا يمكن الاعتماد علىٰ مجرَّد النقل في الأخبار والمعلومات التاريخية؛ وذلك «لأنَّ الأخبار إذا اعتُمِد فيها مجرَّدُ النقل، ولم تُحكَّم أصولُ العادة وقواعدُ السياسة وطبيعةُ العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قِيس الغائبُ منها بالشاهد، والحاضرُ بالذاهب؛ فربما لم يُؤمَن فيها من العُثور، ومَزلَّة القَدَم، والحَيَد عن جادة الصدق»[1]، فيؤدي هذا إلىٰ الوقوع في أخطاء في نقل تلك الأخبار والأحداث. ثم يقدِّم ابن خلدون العديد من الأمثلة لتلك الأخطاء.

فعلىٰ سبيل المثال، يشير ابن خلدون إلىٰ ما نقله المؤرخ المشهور المسعودي -وكثيرٌ من المؤرخين- أن جيوش بني إسرائيل ممَّن يحملون السلاح كانوا ستمائة ألف. فيقول ابن خلدون إن المسعودي عجز عن النظر في أنَّ «مثل هذه الجيوش البالغة إلىٰ هذا العدد يَبْعُد أن يقع بينها زَحْفٌ أو قتال؛ لضيقِ ساحة الأرض عنها، وبُعْدِها إذا اصطفَّت عن مدىٰ البصر مرتين وثلاثًا أو أزيد»، ويشير ابن خلدون إلىٰ أنَّ «العوائد المعروفة والأحوال المألوفة» في زمانه تشهد بذلك. ثم يشير ابن خلدون أيضًا إلىٰ حقيقة أنَّ مُلْكَ الفرس ودولتهم كانت أعظم من مُلْكِ بني إسرائيل بكثيرٍ، وأنَّ تلك الحقيقة تكفي لمعرفة قدر جيش موسىٰ، فإذا كانت دولة الفرس وممالكهم أوسعَ من بني إسرائيل، فلا بدَّ أن جيشهم كان أكبرَ من جيش بني إسرائيل، و«يشهد بذلك ما كان من غَلَبة بُخْتَنَصَّر لهم، والْتِهامِه بلادهم، واستيلائِه علىٰ أمرهم، وتخريب بيت المقدس»، ولم يكن بُخْتَنَصَّر إلَّا حاكمًا من حكَّام مملكة الفرس، «يُقال إنه كان مَرْزُبانَ المغرب من تُخومها»، وأقصىٰ ما بلغته جموع الفرس نحو مائتي ألف، فحتىٰ لو كان بُخْتَنَصَّر يقود هؤلاء جميعًا، فمن البعيد أنه حارب بهم ستمائة ألف من بني إسرائيل. ثم يشير ابن خلدون أيضًا إلىٰ أنه يبعُد أن يتشعَّب نَسْلُ رجلٍ

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٣-١٤.

واحدٍ -وهو إسرائيل- إلىٰ مثل ذلك العدد في الأجيال الأربعة التي تفصل بين موسىٰ وإسرائيل[١].

ومن الأمثلة الأخرىٰ علىٰ «الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافةً في أخبار التَّبابِعة ملوك اليمن وجزيرة العرب، أنهم كانوا يَغْزون من قَرارهم باليمن إلىٰ إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وإلىٰ التُّرْكِ وبلاد التُّبَّت من بلاد المشرق»، وكذلك قولهم إن إفريقيس بن قَيْس بن صَيْفي -أحد ملوكهم الأوائل- قد غزا البربر وأَثْخن فيهم، بل ادعوا أنه هو الذي سمَّاهم باسم «البربر»، حين سمع رطانتهم فقال: «ما هذه البَرْبَرة؟»، ويدَّعون أيضًا أن إفريقيس لمَّا انصرف عن المغرب ترك هناك قبائلَ من حمير، فأقاموا بها واختلطوا بأهلها، فمنهم صِنهاجة وكُتامة، ومن هنا انتشر أن صِنهاجة وكُتامة من حمير عند «الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيهقي ويأباه نسَّابةُ البربر، وهو الصحيح». وقيل أيضًا إنَّ تُبَّعًا الآخِر -وهو أسعد أبو كَرِب- أرسل ثلاثة من بَنِيهِ إلىٰ غزو البيزنطيين والفرس والصينيين.

وبعد إيراد تلك الأخبار، يقول ابن خلدون: «هذه الأخبار كلُّها بعيدةٌ عن الصحَّة، وعريقةٌ في الوَهْم والغَلَط»؛ وذلك لأنَّ مُلْكَ التَّبابِعة إنما كان بجزيرة العرب، وجزيرة العرب يحيط بها المحيط من ثلاث جهاتٍ، فلا طريق أمامهم إلىٰ المغرب إلَّا السويس؛ ولذلك فليس من الممكن أن يكون جيش التَّبابِعة قد رحل إلىٰ البحر المتوسط دون أن يحكم تلك المنطقة بين البحر الأحمر والبحر المتوسط؛ وذلك لحاجة الجيش والجنود إلىٰ الزَّاد وعلفِ الدواب والمأوىٰ، فيقول ابن خلدون إنه لم يُنقَل أن التَّبابِعة حاربوا أحدًا في هذه المناطق، «وقد كان بتلك الأعمالِ العَمالِقةُ، وكنعان بالشام، والقِبْط بمصر، ثم ملَك العمالقةُ مصرَ، وملك بنو إسرائيل الشامَ». وكذلك «لم يُنقَل قطُّ أن التبابعة مَلَكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم»[٢].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٤-١٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٧-٢٠.

ومن الأمثلة الأخرىٰ التي ذكرها ابن خلدون: نفي المؤرخين الأصول العلويّة عن العُبَيديين (الفاطميين)، خلفاء الشيعة بالقيروان والقاهرة، فقد طعن المؤرخون في نسبِ العبيديين إلىٰ إسماعيل الإمام بن جعفر الصادق. ويرىٰ ابن خلدون أنَّ من الحقائق المتفق عليها أنَّ أبا عبد الله المحتسب -الزعيم الديني بين البربر في كُتامة- كان من المؤيدين للعلويين، وقد دعا بكُتامة لعبيد الله المهدي وابنه أبي القاسم، ولمَّا خشيا علىٰ أنفسهما هربا إلىٰ مصر ومنها إلىٰ المغرب، ثم تغلَّب هؤلاء الشيعة في النهاية علىٰ الأغالبة بالقيروان، ثم ظهرت دعوتُهم بإفريقية والمغرب، ثم باليمن، ثم بالإسكندرية، ثم بمصر والشام والحجاز، مما يعني أنهم «قاسموا بني العباس في الممالك واتصلت دولتهم نحوًا من مائتين وسبعين سَنة»، وفي أثناء تلك الحقبة كانوا هم وشيعتهم في ذلك معتقدين بنَسَبِ الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق، وذلك حتىٰ بعد انقراض دولتهم، ظلوا يزعمون استحقاقهم للخلافة. فيقول ابن خلدون إن هذه الدرجة من الإخلاص والتفاني عند العبيديين في أكثر من مائتين وسبعين سنةً لا يمكن وقوعُها «لدعيٍّ في النَّسَبِ مُكذَّبٍ في انتحالِ الأمر ولو ارتابوا في نَسَبِهم لَما ركبوا أعناقَ الخطر في الانتصار لهم». ثم يتعجَّب ابن خلدون من أبي بكر الباقلاني -الذي وصفه بـ «شيخ النُّظَّار من المتكلمين»- أنه يؤيد الطعن في الأصول العلويَّة للعبيديين، فيرىٰ ابن خلدون أن موقف الباقلاني غير منطقيٍّ؛ لأنَّه إذا كان رأيه ذلك «لما كانوا عليه من الإلحاد في الدين والتعمُّق في الرافضية، فليس ذلك بدافع في صَدْر بدعتهم»، فنفي نسبهم لا يغيِّر من الطبيعة المرفوضة لمعتقداتهم[١].

ويقول ابن خلدون إنَّ شيعة آل العباس هم الذين روَّجوا للطعن في نسب العبيديين، تزلُّفًا وتقرُّبًا إلىٰ الخلفاء العباسيين، وهم أعداء العبيديين، كما ساعد هذا الطعن العباسيين في جهودهم لاحتواء بربر كُتامة وأنصار العبيديين الذين انتزعوا منهم الشام ومصر والحجاز. وفي نهاية المطاف،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٠-٣٢.

وضع القضاة ببغداد بيانًا رسميًّا ينفون فيه النَّسَب العلوي عن العبيديين، ويروي ابن خلدون أنَّ الكثير من الأعلام وعلماء الدين قد شهدوا علىٰ هذا البيان، وكانت شهادتهم مستندةً إلىٰ ما اشتهر وعُرف بين الناس ببغداد، وغالبها من شيعة بني العباس -كما يقول ابن خلدون- الطاعنين في نَسَب العبيديين. ثم نقل الأخباريون هذا الأمر دون نظرٍ في حقيقته وصدقه[1].

أراد ابن خلدون من مناقشاته المطوَّلة لأخطاء المؤرخين أن يبيِّن الشروط الأساسية لكتابة تاريخ يطابق الحقيقة. وفي بداية الكتاب الأول من **كتاب العِبر**، وهو ما أصبح يُعرَف بمقدمة ابن خلدون، عدَّد ابن خلدون أخطاء المؤرخين المتنوِّعة، ثم أورد سبعة أسبابٍ تبيِّن لماذا يقع الكذب في الأخبار التي يرويها المؤرخون:

السبب الأول: التحيُّز للآراء والفرق والمذاهب، فإنَّ العالم غير المُنصِف لا يعطي للمعلومات والأخبار التي بلغته حقَّها من التمحيص والنظر. **والسبب الثاني**: الاعتماد علىٰ الرواة والثقة في الناقلين، وفي التراث الإسلامي علمٌ يُسمَّىٰ بعلم الجرح والتعديل، يهتمُّ بنقد رواة الأحاديث النبوية، ويقيِّم عدالتهم وضبطهم وثقتهم[2]. وغرض ابن خلدون هنا بيانُ أنَّ تلك الثقة المفرطة في الناقلين قد تصل إلىٰ درجة العجز عن تقييم إمكانية وقوع حدثٍ معيَّن أو معقولية حجَّة معيَّنة.

والسبب الثالث: عدم الوعي بمقاصد الأحداث، فيقول ابن خلدون إنَّ «كثيرًا من الناقلين لا يعرف القَصْدَ بما عَايَنَ أو سَمِع، وينقل الخبر علىٰ ما في ظنِّه وتَخْمِينه، فيقع في الكذب»، ومن أمثلة ذلك خطورة قياس الحاضر علىٰ الماضي، فيقول ابن خلدون إنَّه «ربما يسمع السامع كثيرًا من أخبار الماضيين، ولا يتفطَّن لما وَقَع من تغيُّر الأحوال وانقلابها، فيُجريها لأول وَهْلة مع ما عَرَف، ويقيسها بما شَهِد، وقد يكون الفرق بينهما كثيرًا، فيقع في مَهْواةٍ من الغلط». ومن الأمثلة التي يذكرها ابن خلدون لذلك: أحوال

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٣-٣٤.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٣٦٨.

القضاة في الماضي وفي زمانه، فيقع المتصفحون لكتب التاريخ في أخطاء وأوهام إذا قرؤوا عن أحوال القضاة وما كانوا عليه في المجتمع، فيحسبون أن منصب القضاء في ذلك الزمان مشابهٌ لما هو عليه في زمانهم، فيقول ابن خلدون إنَّ منصب القضاء في الماضي -كما في الدولة الأموية بالأندلس- لم يكن مجرَّد رتبة إدارية، بل كان منصب القاضي يُعطىٰ «لأهل العصبيات من قبيل الدولة ومواليها»، فكان القضاة يخرجون في الجيوش، ويتقلدون عظائم الأمور التي تتجاوز ما يتقلَّده القضاة في الأزمنة التالية، لكنَّ هذا الحال قد تغيَّر بعد ضعفِ دولة العرب في الأندلس وفنائها، وتلاشي العصبية والتناصر فيما بينهم. فعندئذ أصبح منصب القضاء مجرَّد رتبة إدارية، وضعفت أهميتُه عمَّا كان عليه، فالجهل بتغيُّر تلك الأحوال بمرور الزمان قد يؤدي إلىٰ الظنِّ بأن منصب القاضي في الماضي كان منصبًا غير مهمٍّ، كما أصبح لاحقًا[1].

والسبب الرابع لوقوع الكذب لا محالة في الأخبار التاريخية: «توهُّم الصدق، وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين»، وقد أورد ابن خلدون العديد من الأمثلة علىٰ الروايات الموهومة التي قبِلها المؤرخون ونقلوها علىٰ أنها حقائق، وقد ناقشنا بعضها سابقًا.

والسبب الخامس: الجهل بتطبيق الأحوال علىٰ الوقائع، فقد ينقل الناقل الأحوالَ دون أن يدرك هل كانت الاعتبارات المختلفة التي تلبَّست بها من جوهرها أو لم تكن، «لأجل ما يُداخلها من التلبُّس والتصنُّع، فينقلها المُخْبِرُ كما رآها، وهي بالتصنُّع علىٰ غير الحقِّ في نفسِه».

والسبب السادس: «تقرُّب الناس -في الأكثر- لأصحاب التَّجِلَّة والمراتب بالثناء والمدح، وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها علىٰ غير حقيقة؛ فالنفوس مُولَعةٌ بحبِّ الثناء، والناس متطلِّعون إلىٰ الدنيا وأسبابها من جَاهٍ أو ثَرْوة»[2].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٤٢-٤٤.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥١-٥٣.

والسبب السابع -وهو أهمُّ الأسباب- لانتشار الكذب في الأخبار التاريخية هو الجهل بطبيعة الأحوال في المجتمع البشري؛ وذلك لأنَّ «كلَّ حادثٍ من الحوادث، ذاتًا كان أو فعلًا، لا بدَّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته، وفيما يَعْرِض من أحواله»، فيجب علىٰ دارس التاريخ أن يعلم طبيعة الأحوال والحوادث لتمييز المُمكن من المُمتنع، وهذا سيعينه في تمحيص الخبر وتمييز الصدق من الكذب[1]. وغياب هذه القدرة يعرِّض السامعين لقبول الأخبار المستحيلة، وقد ضرب ابن خلدون أمثلةً عديدةً لتلك الأخبار:

منها ما رواه المسعودي عن الإسكندر ووحوش البحر التي صدَّته عن بناء الإسكندرية، فاتخذ الإسكندر تابوتًا من الخشب وفي باطنه صندوق من الزجاج، وغاص به إلىٰ قعر البحر، ورسم صورة تلك الوحوش، ثم عمل تماثيل معدنية تشبهها، ووضعها في منطقة البناء، فهربت تلك الوحوش حين خرجت ورأت التماثيل، فاستطاع الإسكندر بناء الإسكندرية بذلك. ثم ذكر ابن خلدون استحالة بقاء الإنسان تحت الماء لمدة طويلة، ولو كان في الصندوق؛ لنقصِ الهواء اللازم للتنفُّس، وأنَّ الراوي لتلك القصة لم يعتبر ذلك[2].

ومن القصص المستحيلة الأخرىٰ ما رواه البكري عن المدينة المسمَّاة «ذات الأبواب»، فذكر أنها تغطي مساحةً واسعةً، وتشتمل علىٰ عشرة آلاف باب، فيرىٰ ابن خلدون أنَّ هذا كذبٌ؛ لأنَّ وجود عشرة آلاف بابٍ للمدينة يجعلها عاجزةً عن تحصين المواطنين فيها؛ «لأنَّ المدن إنما اتُّخِذت للتحصُّن والاعتصام، وهذه خرجت عن أن يُحاطَ بها، فلا يكون فيها حِصْنٌ ولا مُعْتَصَم»[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٣-٥٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٤-٥٥.

ولذلك فإنَّ معرفة طبيعة المجتمعات هي التي تسمح بالمنهج النقدي في البحث، وهذا المنهج سابقٌ ومتفوقٌ علىٰ تمحيص الأخبار والروايات بتعديل الرواة. وهنا لا يقترح ابن خلدون أنَّ الجرح والتعديل ينبغي طرحُه جملةً، ولكنه يشير إلىٰ أنه لا ينبغي الرجوع إلىٰ تعديل الرواة قبل معرفة هل ذلك الخبر في نفسِه ممكن أو ممتنع، وإذا كان الخبر أو التأويل مستحيلًا فهذا كافٍ في الطعن في مصداقية تلك المعلومات. ومن أجل بيان صدق الأخبار عن الأحداث والحقائق، فلا بدَّ من معرفة مطابقتها أو عدم مطابقتها للأحوال العامَّة لذلك المجتمع؛ ولذلك فمن الضروري التحقيقُ فيما إذا كان الحادث المرويُّ يمكن وقوعُه أم لا، وهذا التحقيق أو التمحيص سابقٌ علىٰ تعديل الرواة. وهنا يميِّز ابن خلدون بين «ما هو كائن وواقع» و«ما هو واجب أو مشروع»، فيقول: «وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحَّة الأخبار الشرعية؛ لأنَّ معظمها تكاليفُ إنشائية أوجب الشارعُ العملَ بها متىٰ حصل الظنُّ بصدقها، وسبيلُ صحَّة الظن الثقةُ بالرواة للعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات، فلا بدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة؛ فلذلك وجب أن ننظر في إمكان الوقوع»[1].

وإذا سُلِّم بأن تمييز الصواب من الخطأ في المعلومات التاريخية يمكن بيانُه علىٰ أساس إمكان الوقوع أو استحالته، ترتَّب علىٰ ذلك أن القاعدة الأساسية هي دراسة الاجتماع البشري؛ لأنَّ تلك الدراسة ستتيح لنا معرفة ما إذا كانت الوقائع المرويَّة ممكنةً أم لا. وينبغي في تلك الدراسة التمييزُ بين ما يلحق المجتمع لذاته، وبين ما يكون عارضًا لا يُعتدُّ به، وبين ما لا يمكن أن يعرض له، أي السمات التي لا يمكن أن تكون جزءًا مما يجعل المجتمع مجتمعًا. وإذا فعلنا ذلك -كما يقول ابن خلدون- كان لنا قانون في تمييز الحقِّ من الباطل والصدق من الكذب في الأخبار التاريخية بوجه برهاني منطقي، وبذلك تقدِّم دراسة الاجتماع البشري المعيارَ الصحيح

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٥.

الذي نتحرَّىٰ به حقيقة ما يرويه المؤرخون[١]. وما يقترحه ابن خلدون هنا يمثِّل طريقةً مختلفةً جذريًّا في كتابة التاريخ، فقد اقترح شيئًا كان يُعَدُّ آنذاك علمًا جديدًا مستقلًا، وكان يرىٰ أنَّ هذا العلم شرطٌ ضروريٌّ لدراسة التاريخ:

«فإذن، يحتاج صاحب هذا الفن إلىٰ: العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأُمم والبقاع والأعصار في السِّيَر والأخلاق والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بَوْن ما بينهما من الخلاف، وتعليل المُتَّفَق منه والمختلف، والقيام علىٰ أصول الدول والمِلل، ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتىٰ يكون مستوعبًا لأسباب كل حادث، واقفًا علىٰ أصل كل خبر. وحينئذ يعرض خبرَه المنقولَ علىٰ ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرىٰ علىٰ مقتضاها كان صحيحًا، وإلَّا زيَّفه واستغنىٰ عنه. وما استكبر القدماءُ علمَ التاريخ إلَّا لذلك، حتىٰ انتحله الطبري والبخاري، وابن إسحاق من قبلهما، وأمثالهم من علماء الأمة. وقد ذَهَل الكثير عن هذا السرِّ فيه، حتىٰ صار انتحالُه مَجْهَلةً، واستخفَّ العوامُّ ومَنْ لا رسوخ له في المعارف مُطالَعَتَهُ وحَمْلَه والخوضَ فيه والتطفُّل عليه، فاختلط المَرْعيُّ بالهَمَل، واللُّبابُ بالقِشْر، والصادقُ بالكاذب»[٢].

وبعد قراءته وإحاطته بأعمال المؤرخين السابقين، يقول ابن خلدون بروحِ الدعابة الذي يتميَّز به:

«ولـمَّا طالعتُ كتبَ القوم، وسَبَرْتُ غَوْرَ الأمس واليوم، نبَّهْتُ عينَ القريحة من سِنَة الغفلة والنوم، وسُمْتُ التصنيفَ من نفسي -وأنا المُفلِس- أحسنَ السَّوْم. فأنشأتُ في التاريخ كتابًا، رفعتُ فيه عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابًا، وفصَّلته في الأخبار والاعتبار بابًا بابًا، وأبديتُ فيه لأوَّليَّة

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٤٠-٤١.

الدول والعمران عِللًا وأسبابًا، وبنيتُه علىٰ أخبار الجيلين الذين عَمَروا المغرب في هذه الأعصار، وملؤوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال والقصار، ومَنْ سَلَف لهم من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربر»[1].

فما الذي دفع ابن خلدون إلىٰ تأليف **كتاب العِبر**، بقطع النظر عن الأسباب الفكرية التي نوقشت سابقًا؟ نجد إشارةً أخرىٰ في ختام المقدمة [التي ذكر فيها فضل التاريخ] قد تعطينا فكرةً عن الحالة الذهنيَّة لابن خلدون عندما كان يكتب مقدمة **كتاب العِبر**. يشير ابن خلدون هناك إلىٰ أنَّ التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصَّة بعصرٍ أو جيلٍ، وذكر الأحوال العامَّة للآفاق والأجيال والأعصار، وكان هذا هو الحال مع كتاب المسعودي «**مروج الذهب**»، الذي تكلَّم فيه عن الجغرافيا والبلدان والنِّحَل والملل والعادات، وفرق شعوب العرب وغير العرب، فأصبح عمله أصلًا ومرجعًا للمؤرخين يرجعون إليه، ثم جاء البكري بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصَّة، دون غيرها من الأحوال؛ لأنَّ الأمم والأجيال في عهده لم تتغيَّر كثيرًا عمَّا كانت عليه في زمان المسعودي. لكن ابن خلدون يشير إلىٰ أنَّه في عهده -ولا سيما في المغرب- قد انقلبت الأحوال وتبدَّلت بالجملة، فقد أدىٰ تدفُّق العرب إلىٰ هناك إلىٰ نزوح البربر -وهم أهل المغرب في الأصل- وإزاحتهم اقتصاديًّا، وهو ما بدأ في القرن الخامس الهجري/القرن الحادي عشر الميلادي، ثم جاء الطاعون الجارف في منتصف القرن الثامن الهجري/القرن الرابع عشر الميلادي، الذي اجتاح المشرق والمغرب، وأدىٰ إلىٰ دمار أُمم كاملة، فخربت المدن وضعفت الدول، وبدا الأمر لابن خلدون «وكأنَّما نادىٰ لسانُ الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر إلىٰ الإجابة»[2]، فهذا التغيُّر العام في الأحوال والظروف يتطلَّب منهجًا جديدًا في دراسة التاريخ، وكان من الضروري القيامُ بمثلِ ما فعله

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٤٥-٤٦.

المسعودي لعصره، أي القيام بتدوين «أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنِّحَل التي تبدَّلت لأهلها»[1]. وقد نرىٰ أنَّ هذا إعادة صياغة متواضعة لأغراض ابن خلدون من تأليفه؛ لأنَّ ما فعله في الكتاب يتجاوز مجرَّد تسجيل التغيُّرات التي وقعت في المجتمع.

علم الاجتماع البشري

كتب ابن خلدون **المقدمة** لتوضيح الطريقة الصحيحة لدراسة التاريخ، أي الطريقة التي تمكِّن الباحث من تمييز الحقِّ من الباطل في الأخبار، ومعرفة إمكانية وقوع أحداث التاريخ[2]، وهذه الطريقة هي ما يُطلِق عليه: علم الاجتماع البشري أو علم الاجتماع الإنساني. ويرىٰ ابن خلدون أن كتب التاريخ الموجودة مليئةٌ بالأخطاء والدعاوىٰ التي لا أصل لها، كما رأينا سابقًا، فمن أجل معرفة ما إذا كان التاريخ الذي يُروىٰ قد حدث بالفعل، فلا يكفي الاعتماد علىٰ تعديل الرواة وطبيعة المصادر وغير ذلك من المعايير الفنيَّة فقط، بل من الضروري العلم بشيء ما عن طبيعة المجتمعات. وهذا يستلزم تجاوز ظاهر الوقائع والروايات والغوص إلىٰ باطن التاريخ، أي معرفة الأسباب والنتائج[3].

إن مقدمة ابن خلدون مكرَّسةٌ -إذن- لتحديد أخطاء المؤرخين، والأهم من ذلك: تقديم النظرية والمنهج المناسب لدراسة التاريخ. ولذلك كان وراء أيِّ مخاوف أساسية لدىٰ ابن خلدون بشأن التاريخ اهتمامُه بتفصيل علمٍ جديدٍ للاجتماع.

إنَّ ما جعل هذا العلم الجديد ضروريًّا هو وقوف ابن خلدون علىٰ المشكلات المُحيطة بطبيعة الدراسات التاريخية وصولًا إلىٰ عصره، فإنَّ فهم العلاقات بين الدولة والمجتمع، والعصبية، ومسألة تطور المجتمع؛ كل

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٤٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٦.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥-٦.

ذلك يستلزم فهمًا لطبيعة المجتمع، وهو ما عالجه ابن خلدون عن طريق دراسة العناصر المكوِّنة للمجتمع، مثل الحياة الاقتصادية والمؤسسات الحضرية، والقدرة التنظيمية للدولة، والعصبية، التي هي العامل الأساسي الذي يؤثر في التغيُّر المجتمعي[١]. ويمكن القول إن ما سبق هو عناصر علم الاجتماع العام عند ابن خلدون، الذي ينطبق علىٰ جميع أنواع المجتمعات، البدوية أو الحضرية، الإقطاعية (إقطاع التمليك أو إقطاع المنفعة)، المسلمة أو غير المسلمة.

كان ابن خلدون يرىٰ أنَّ **المقدمة** جزءٌ لا ينفصل عن **كتاب العِبر**، الذي يضمُّ ثلاثة كتب. فكانت **المقدمة** هي الكتاب الأول من **كتاب العِبر**، تناول فيه فضل العلم الجديد للاجتماع البشري ومناهجه.

كُتِبت **المقدمة** -إذن- لتلبية الحاجة إلىٰ نظرياتٍ ومناهجَ تاريخيةٍ أفضل وأصحَّ، تقدِّم الوسيلة اللازمة للتمييز بين الحقيقة والخيال. وكان اهتمام ابن خلدون منصبًّا علىٰ تاريخ دول العرب وبني إسرائيل والفرس واليونان والبيزنطيين والتُّرْكِ والبربر[٢]، وقد تناول هذا كلَّه في الكتاب الثاني والثالث من **كتاب العِبر**. لكنَّ التعامل مع ذلك التاريخ الكبير -كما يقول عزيز العظمة- كان متوقِّفًا علىٰ علم حاكمٍ [علىٰ التاريخ][٣]، أو ما يسميه ابن خلدون: علم الاجتماع البشري. أما مجرَّد الاعتماد علىٰ روايات الرواة للوقائع، فليس منهجًا كافيًا، مهما كانوا ثقات عدولًا. ولذلك استلزم السعي في تمييز ما هو ممكن وقوعه من حوادث التاريخ وضعَ «علم مستقل بنفسه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني»[٤].

وقد تصوَّر ابن خلدون هذا العلم الجديد للاجتماع البشري يتألَّف من عددٍ من المجالات الفرعية، وهي كما يلي:

---

(١) Mahdi, (Ibn Khaldūn's Philosophy of History), 234-5, 253-4, 261.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٠.

(٣) El-Azmeh, "The (Muqaddima) and (Kitab Al-Ibar)", 17.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٦.

الأول: في العمران البشري علىٰ الجملة، وأصنافه، وقسطه من الأرض.

الثاني: في العمران البدوي، وذكر القبائل والأُمم الوحشية.

الثالث: في الدول والخلافة والمُلك، وذكر المراتب السلطانية.

الرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار.

الخامس: في الصنائع والمعاش والكَسْب ووجوهه.

السادس: في العلوم واكتسابها وتعلُّمها.

وهذه المجالات يمكن أن نرىٰ أنها تغطي -بالمصطلحات الحديثة- ما يشكِّل علم البيئة البشرية (بالإنكليزية: Human Ecology) أو البيئة الاجتماعية (بالإنكليزية: Social Ecology)، وعلم اجتماع الأرياف، وعلم الاجتماع السياسي، وعلم الاجتماع الحضري، وعلم اجتماع العمل[١].

كان هذا السعي -أي التمييز بين التاريخ السردي الأشهر من ناحية، وبين التاريخ بوصفه علمًا يبحث في أصول المجتمع وتطوُّره من ناحية أخرىٰ- هو الذي أدىٰ إلىٰ اكتشافه لعلم «العمران البشري والاجتماع الإنساني»، أو ما يمكن أن نسميه بعلم الاجتماع. لقد رأىٰ ابن خلدون أن هذا العلم الجديد «أصبح للحكمة صوانًا، وللتاريخ جرابًا»؛ لأنه تناول أصول الظواهر التاريخية وأسبابها وعِللها[٢].

وكان ابن خلدون مدركًا تمام الإدراك لتفرُّد علمه الجديد عن الاجتماع البشري، فأشار إلىٰ أنه لا يدخل تحت العلوم والفنون القائمة كعلم الخطابة أو السياسة المدنية، وإن اشترك معها في أوجه من الشبه[٣]، ورأىٰ أن عمله

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٦٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١١.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٦.

«جاء فذًّا بما ضمَّنه من الحِكَم المحجوبة القريبة»[1]، كما يقول ابن خلدون:

«وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا. وكأن هذا علمٌ مستقلٌّ بنفسه؛ فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته واحدةً بعد أخرىٰ. وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعيًّا كان أو عقليًّا. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مُسْتَحْدَثُ الصَّنْعة، غريبُ النَّزْعة، عزيزُ الفائدة، أَعْثَر عليه البحثُ، وأدَّىٰ إليه الغوصُ»[2].

العلم الجديد: نظرية تكوين الدولة

كان الاهتمام الجوهري لابن خلدون في كلٍّ من **المقدمة وكتاب العِبر** منصبًّا علىٰ شرح تكوين الدول المغربية والعربية وسقوطها، وكان أكثر ثقةً وتفصيلًا عندما تناول شمال أفريقيا، حيث كان لديه اطلاع مباشر علىٰ المواد الأوَّليَّة في المغرب، خلافًا للمعلومات المُتناقلة غير المباشرة التي كانت لديه عن المشرق العربي[3].

كان منهج ابن خلدون في دراسته لصعود الدول المختلفة وسقوطها في شمال أفريقيا هو التركيز علىٰ الاختلافات الجوهرية في التنظيم الاجتماعي بين المجتمعات الرعوية والبدوية والمجتمعات الحضرية والمستقرة. ومن الأمور المركزية في فهم هذه الاختلافات مفهومُ العصبية، الذي غالبًا ما يُترجَم إلىٰ ما يدلُّ علىٰ الشعور بالتضامن الاجتماعي أو الالتحام المجتمعي. كانت أطروحة ابن خلدون مفادها أنَّ المجموعات التي لديها عصبية أقوىٰ تستطيع أن تبسط حكمها السياسي علىٰ المجموعات الأضعف منها في العصبية[4].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٦.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٤٦.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٦، ٢٥٩.

وكان يرىٰ أنَّ العمران البدوي يتطور تطورًا طبيعيًّا نحو العمران الحضري، ليس بمعنىٰ أنَّ أحدهما يفسح المجال للآخر، ولكن بمعنىٰ أن نظام الحياة المستقرة، بأسلوب الحياة المترف في مدنها وثقافتها العالية، هو هدف الحياة البدوية. وبعبارة أخرىٰ، تميل المجتمعات البشرية إلىٰ التحوُّل من الحياة البدوية والرعوية إلىٰ الحياة الحضرية، ويتضمَّن هذا التحوُّل دورًا أساسيًّا للعصبية، فالمجتمع ذو العصبية القوية هو وحده الذي يمكنه أن يسيطر علىٰ المجتمع ذي العصبية الضعيفة. وفي هذا السياق، يراد بالعصبية الشعور بالتضامن بين أفراد المجموعة، الصادر من معرفتهم بأنهم يشتركون في النَّسَب. ولكن كما سنرىٰ، ليس النَّسَب هو الاعتبار الوحيد في العصبية. ثم لـمَّا كانت العصبية أقوىٰ في البدو، فإنهم يتمكَّنون من التغلُّب علىٰ السكَّان المستقرين في المناطق الحضرية ليقيموا دولتهم، ثم إذا فعلوا ذلك، اعتادوا علىٰ الحياة الحضرية، وشهدوا تراجعًا وضعفًا في عصبيتهم، وبهذا تذهب قوتهم العسكرية وتضعف قدرتهم علىٰ الحكم، فيجعلهم هذا عرضةً لهجوم القبائل البدوية الأخرىٰ التي لديها عصبية أقوىٰ منهم، فتحل المجموعة ذات العصبية الأقوىٰ محلَّ المجموعة الحضرية الأضعف. لكنَّ العلاقة بين الطرفَيْن ليست علاقة سيطرة القبائل علىٰ المناطق المستقرة أو المدن، بل هي علاقة سيطرة في الاتجاه الآخر، ولهذا اعتباران مهمان: **الأول** أن طبيعة حياة القبائل تجعلها معتمدةً علىٰ المدن في تحصيل ضروريات الحياة، **والثاني** أنَّ القبائل تعتمد علىٰ الزعيم الديني أو الولي الذي يفسِّر لها أمر دينها؛ وذلك لأن دعوة الدين إلىٰ القيام بأوامر الله تجعلهم يأخذون بمكارم الأخلاق ويتركون مذموماتها، وتنشئ فيهم الرغبة في القتال من أجل الحقِّ الذي يرشد إليه الدين. وخلف زعامة الزعيم الديني تتَّحد كلمتهم ويتمُّ اجتماعهم، ويحصل لهم بذلك التغلُّب والمُلك.

ويكون هذا الالتحام الاجتماعي -الذي يعبِّر عنه مفهوم العصبية- مستمدًّا من الروابط العشائرية في المنظومات الاجتماعية القَبَليَّة جزئيًّا فقط. وفي حين أنَّ جميع المجموعات القَبَليَّة لديها عصبيةٌ تقوم بدرجة ما علىٰ أساس النَّسَب، فيمكن للدين أيضًا أن يحقِّق ذلك الالتحام الاجتماعي، كما

كان الحال مع العرب الذين احتاجوا إلىٰ الإسلام، ليسهل انقيادهم واجتماعهم واتحادهم في منظومة اجتماعية واحدة. ولكن للعصبية -فيما وراء هذا الجانب النفسي الاجتماعي فيها- مظاهرها المادية أيضًا.

ومن المفاهيم الأساسية الأخرىٰ في عمل ابن خلدون: مفهوم المُلك، والمُلك أمرٌ زائدٌ يختلف عن الرئاسة، فالرؤساء قد يكونوا متبوعين، ولكن ليس لهم علىٰ المتبوعين قهرٌ في أحكامهم. أما المُلك، فيكون للحاكم فيه القدرة علىٰ قهر الآخرين علىٰ قبول أحكامه؛ لأنَّ المُلك هو التغلُّب والحكم بالقهر.

وبسبب العصبية، سيُطيع الأتباع زعيمَ القبيلة، وهذه الطاعة شرطٌ في الوصول إلىٰ المُلك، ولكن ليس مجرَّد ذلك الشعور النفسي بالالتحام هو الذي يحقِّق هذا، فالعصبية تشير إلىٰ السلطة التي يمتلكها الزعيم، والتي تقوم -إضافة إلىٰ ما سبق- علىٰ مكانته المادية، الناتجة عن أرباحه من التجارة والاستيلاء بالسَّلْب والنَّهْب. إذن، فالعصبية عند ابن خلدون تشير إلىٰ:

(١) روابط النَّسَب والقرابة.

(٢) الدين الذي يحقِّق الالتحام الاجتماعي، كالإسلام، الذي يقدِّم صبغةً مشتركةً تضفي الشرعيةَ علىٰ تطلُّع الزعيم إلىٰ تحقيق المُلك.

(٣) القوة التي يمتلكها الزعيم عن طريق التجارة والغنائم والسلب والنهب.

وما إن تؤسِّس القبيلة دولتَها، ويتولَّىٰ أفرادها المناصبَ المختلفة في الطبقة الحاكمة، إلَّا وتتهيَّأ شروط ذهاب العصبية وضعفها. ويقع هذا الأمر بطريقَيْن علىٰ الأقل: الأول هو عندما يشهد الجيل الثاني من القبيلة التي أسَّست الدولة تغيُّرًا من أخلاق الصحراء إلىٰ نمط الحياة المستقرة، ومن حالة الندرة إلىٰ حالة الترف والرغد، ومن الوضع الذي يشترك فيه الجميع وينتفعون من النجاحات التي يحقِّقها المجتمع بجملته إلىٰ وضعٍ يحوز فيه

رجل واحد -أي الحاكم- جميعَ المجد لنفسه. ولذلك تضعف قوة العصبية كثيرًا، ثم تختفي العصبية تمامًا في الجيل الثالث.

وليس نمط الحياة المترف في المجتمع المستقر هو الذي يؤدي إلىٰ ضعف العصبية فحسب، بل يؤدي إلىٰ ذلك أيضًا انتحال الملك -في سيطرته شبه المطلقة علىٰ شعبه- سلطة الملك لنفسه، فهو يُبعِد قبيلته ويمنعهم من أن يكون لهم نصيبٌ في الملك. وبعبارة أخرىٰ، عندما تؤسِّس القبيلة دولةً وتصبح سلطتها شرعيةً، فيمكن للحاكم عندئذ أن يستغني عن العصبية، ثم سيحكم هذا الحاكم الصاعد بمساعدة قبائل أخرىٰ -بخلاف قبيلته- بعد أن يصبح رجالها من أوليائه. فيحاول الحاكم أن يُبعِد القبيلة الداعمة له عن السلطة، وبذلك تتضاءل قدرة الزعيم القبلي علىٰ الحفاظ علىٰ العصبية في ظل تلك الظروف.

وعندما نتحدَّث عن تلاشي العصبية، فنحن نشير إذن إلىٰ الظروف التي في ظلِّها يعجز الزعيم القبلي عن طلب الدعم من قبيلته: (١) عن طريق مناشدة القرابة أو غيرها من الروابط، (٢) بسبب ضعف الالتحام الاجتماعي، إمَّا بسبب نمط الحياة الحضرية المترف، وإمَّا بسبب سعي الحاكم إلىٰ الانفراد بالحكم والاستغناء عن العصبية. ومع ضعف العصبية وتراجعها، تتراجع قوة الدولة وتضعف، حتىٰ تتغلَّب عليها أخيرًا مجموعة قبلية أخرىٰ ذات عصبية أقوىٰ. وهكذا تعيد الدورة نفسها. وكما يشير عزيز العظمة، فإنَّ العصبية «هي ما يجعل المجموعة مجموعةً كبرىٰ»[١]. ولأنَّ العصبية أقوىٰ في البدو، أمكنهم التغلُّب علىٰ السكَّان المستقرين في المناطق الحضرية لإنشاء دولتهم ومُلكهم، فيكون المظهر النهائي للعصبية هو الدولة[٢]، وبتحقيقه ينغمس البدو في نمط الحياة الحضرية، ويشهدون تراجعًا كبيرًا في العصبية، وبهذا تذهب قوتهم العسكرية وتضعف، ويصبحون عرضةً للهجوم والغزو علىٰ يد المجموعات القَبَليَّة القادمة من

---

(١) El-Azmeh, "The (Muqaddima) and (Kitab Al-Ibar)", 19.

(٢) El-Azmeh, "The (Muqaddima) and (Kitab Al-Ibar)", 19.

الخارج. وقد قدَّر ابن خلدون أن دورة الصعود والسقوط تستغرق نحو أربعة أجيال.

وقد أفرد ابن خلدون الجزء الأكبر من **مقدمته** لتفصيل نظريته عن قيام الدولة وسقوطها، وقد جاء ذلك في سياق ثلاثة فصولٍ رئيسة من الكتاب: من الثاني إلىٰ الرابع. فيتناول **الفصل الثاني** طبيعة العمران البدوي، وأنَّ العصبية القبلية تكون أعلىٰ من غيرها، ودور القرابة وروابط الدَّم في العصبية، والميل الطبيعي لأهل البدو إلىٰ السعي إلىٰ المُلك وتأسيس الدولة. ويركِّز **الفصل الثالث** علىٰ تطوُّر المُلك واضمحلاله، ودور الدين في ذلك، والمجموعات والقوىٰ المختلفة التي تلعب دورًا في سقوط الدول، وأصل نشأة الدول وتفكُّكها. ويبرز **الفصل الرابع** عددًا من جوانب العمران الحضري وطبيعة حضارته.

وسوف أقدِّم في الفصل الثاني تناولًا مفصَّلًا لنظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة.

الفصل الثاني

نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة

يتألَّف علم الاجتماع البشري عند ابن خلدون من ثلاثة مكونات:

(١) مقدِّمات علم الاجتماع البشري.

(٢) نظرية صعود الدول وسقوطها.

(٣) المنهج المستخدم في نقد علم التاريخ، بالإضافة إلىٰ التفصيل في نظرية الصعود والسقوط.

وفيما يلي، سأشير بعض الإشارات إلىٰ مقدِّمات ابن خلدون لعلمه الجديد والمناهج التي استعملها فيه. لكنَّ التركيز الأكبر سيكون علىٰ نظريته عن صعود الدول وسقوطها؛ لأنَّها الأقربُ إلىٰ سعينا إلىٰ تطبيق رؤيته النظرية علىٰ الحالات التاريخية والواقعية المعينة.

مقدِّمات علم الاجتماع البشري

تعتمد **مقدمة ابن خلدون** علىٰ بعض المقدمات أو الافتراضات الأساسية، يقوم عليها جميع عمل ابن خلدون في التاريخ. والمقدمات هي مُسلَّمات لا يقع إقامة البرهان عليها داخل نطاق ذلك العلم الجديد[١]. وقد أورد ابن خلدون ستَّ مقدمات، لكنَّ أكثرها تعلُّقًا بدراسة ابن خلدون للمجتمع ما يلي:

(١) Mahdi, (Ibn Khaldûn's Philosophy of History), 172.

المقدمة الأولىٰ: أنَّ الاجتماع الإنساني ضروريٌّ[1]. فالبشر محتاجون إلىٰ العيش معًا، للأُنس بالعشرة وقضاء الحاجات، وذلك أيضًا بسبب ما في طباعهم من الميل إلىٰ التعاون[2].

المقدمة الثانية: أنَّ البشر يتأثَّرون في أبدانهم وأخلاقهم ونفوسهم ومجتمعاتهم ببيئاتهم المادية[3]. ولأنَّ البشر يتأثَّرون ببيئتهم المادية، وكذلك لأنَّ قدرتهم علىٰ التفكير تؤدي إلىٰ تطوير العلوم والحِرف والأساليب المختلفة لكسبِ العيش؛ فإنَّ اختلاف أحوال البيئة المادية يؤدي إلىٰ اختلاف أوجه كسب العيش فيها. وهذه الاختلافات موجودة في النوعَيْن الرئيسَيْن من المجتمعات التي يتناولها ابن خلدون: العمران البدوي، والعمران الحضري. فتدور نظرية ابن خلدون عن صعود الدول وسقوطها حول العلاقة بين نوعي العمران المذكورين، وأنماط الحياة المختلفة التي يمثلانها.

كما نظر ابن خلدون أيضًا في طبيعة الدول من حيثُ نوع السلطة التي تمارسها الدولة، أي سلطة المُلك أو الخلافة. وأهمُّ مفهوم لفهم جدلية البدو/الحضر عند ابن خلدون وتأثير ذلك في تكوين الدولة، هو مفهوم العصبية، وهي تشير إلىٰ نوعٍ من الالتحام الاجتماعي أو الشعور الجماعي. فتدور نظرية ابن خلدون عن صعود الدول وسقوطها حول فكرة العصبية القوية والضعيفة، فالمجموعات البدوية ذات العصبية القوية لديها الشروط اللازمة لإقامة الدولة؛ لأنها تستطيع أن تتغلَّب علىٰ المجموعات الأخرىٰ ذات العصبية الضعيفة. لكنَّ نجاح المجموعة القبلية المعيَّنة في إقامة الدولة وتحوُّلها إلىٰ الاستيطان والنمط الحضري من العمران في القرىٰ والمدن يؤدي إلىٰ ضعفِ عصبيتها، وهو ما يجعلها عرضةً للهجوم والانهزام أمام دفقةٍ جديدةٍ من القبائل البدوية.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٦٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٦٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٧١، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٠.

مناهج العلم الجديد

رأينا في الفصل الأول أنَّ ابن خلدون اعتبر الطريقة التقليدية لتمحيص دقَّة الروايات التاريخية تحتوي علىٰ إشكاليَّات، بسبب ما يرىٰ أنه إفراطٌ في الاعتماد علىٰ درجة ضبط نَقَلة الروايات وعدالتهم. فاعتقد ابن خلدون ضرورة التركيز علىٰ إمكان وقوع الحوادث والأحوال المرويَّة أو استحالتها، وهذا بدوره يستلزم علمًا ومعرفةً بطبيعة المجتمعات البشرية. فيمكن بيان صدق الوقائع والحوادث المرويَّة ودقَّتها منطقيًّا عن طريق ما هو معلوم عن طبيعة المجتمع؛ ولذلك فإنَّ منهج إقامة البرهان هو الذي يحتلُّ المكانة الأبرز في نظرية ابن خلدون عن المجتمع. وهنا أيضًا نستطيع أن ندرج ابن خلدون مباشرةً ضمن التقليد الإسلامي الكلاسيكي، الذي كان يرىٰ أنَّ المنهج البرهاني أوثقُ المناهج في إفادة العلم.

لم يقدِّم ابن خلدون منهجًا جديدًا في كتاباته، بل كان وارثًا لفلاسفة المسلمين، الذين درسوا أساليب الجدل اليونانية ومحَّصوها. لكنَّ تطبيقه لمنهج الفلاسفة علىٰ الظواهر التاريخية كان أمرًا جديدًا. وكما يقول مارشال هودجسون، فقد كان المراد من علم ابن خلدون أن يكون «مجموعة ذاتية الاتساق من التعميمات القابلة للبرهنة تتعلَّق بالتغيرات التاريخية، وهي تعميماتٌ ستعتمد بدورها علىٰ مسلَّماتٍ مأخوذةٍ من النتائج المبرهنة في علوم «أعلىٰ»، أي أكثر تجريدًا، وتلك العلوم هي علم الأحياء وعلم النفس وعلم الجغرافيا خاصةً»[١]. وكانت هذه المسلَّمات هي المقدمات الست المذكورة أعلاه، أي المسلَّمات التي لا يتضمَّن العلم الجديد إقامة البرهان علىٰ صدقها.

يشير مصطلح «المنهج» -وفقًا لمحسن مهدي[٢]- إلىٰ ما كان ابن خلدون وغيره في التقليد الإسلامي الكلاسيكي يطلقون عليه: «المنطق»، أي القوانين التي تمكِّن المرء من التمييز بين الصحيح والفاسد. وتعتمد

(١) Hodgson, (The Venture of Islam), Vol. 2, 479-80.

(٢) Mahdi, (Ibn Khaldûn's Philosophy of History), 160.

القدرة علىٰ هذا التمييز علىٰ المهارات التي يمكن عن طريقها الوصولُ إلىٰ الحدود المُعرِّفة للماهيات، والحجج المفيدة للتصديقات[1]. وجميع الحيوانات تدرك المحسوسات بالحواس الخمس، لكنَّ ما يتميَّز به الإنسان عنها هو إدراكه للكليَّات المجرَّدة من المحسوسات. والعلم إمَّا تصورٌ -أي إدراك لماهيات الأشياء- وإمَّا تصديق. والتصوُّر [إدراك ساذج] لا يكون معه حكم، أما التصديق -من جهة أخرىٰ- فيتضمَّن حكمًا لإقامة المقابلة بين التصوُّر والشيء الذي يشير إليه هذا التصوُّر. والهدف من التصديق إنما هو معرفة حقائق الأشياء[2]. ويرجع التصوُّر أو إدراك ماهيات الأشياء إلىٰ العلم بالكليَّات الخمس، وهي: الجنس، والفصل، والنوع، والخاصة، والعرض العام[3]. ويقول ابن خلدون:

«كل حادث من الحوادث، ذاتًا كان أو فعلًا، لا بدَّ له من طبيعة تخصُّه في ذاته، وفيما يَعْرِض من أحواله. فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر علىٰ تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وُجهٍ يُفرَض»[4].

ووفقًا للتقليد الفلسفي الذي ينتمي إليه ابن خلدون، فإنَّ العلم بالظواهر يُستفاد من معرفة ذاتها وأعراضها، ومعرفة الشيء معناها القدرة علىٰ التمييز بين ذاته وبين صفاته العرضية، ويكون الحديث عن ماهية الأشياء من حيثُ الجنس والنوع والفصل. وعند إنزال هذه القاعدة علىٰ التاريخ، فإنَّ ذلك يستلزم من المؤرخ التمييزَ بين ما هو جوهري وطبيعي وبين ما هو عرضي عند تناوله للحوادث والأحوال.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، ص٩١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، ص٩٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، ص٩٤.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٣.

يستمرُّ التجريد إلىٰ أن ينتهي المرء إلىٰ أعلىٰ كليٍّ. فعلىٰ سبيل المثال، عند إدراك البشر يؤدي ذلك إلىٰ تجريد النوع الذي ينتمي إليه الإنسان، ثم عند المستوىٰ الثاني ينظر المرء فيما بين الإنسان والحيوان فيجرِّد الجنس المنطبق عليهما، ثم يستمر التجريد حتىٰ يصل المرء إلىٰ الجنس العالي، وهو الجوهر، [فلا يجد كليًّا آخر يوافقه في شيء]. وعند هذه النقطة ينتهي التجريد.

لكنَّ التجريد قد يكون بطريقٍ صحيح، وقد يكون بطريقٍ فاسد. ولهذا السبب وُضِع علم المنطق لبيان طرق القياس ومناهج المنطق، وعرضها في صورة منهجية، لمساعدة الناظر علىٰ القياس. وقد اقتفىٰ المسلمون أثرَ أرسطو في تقسيم القياس إلىٰ خمسة أنواع[1]:

١- **القياس البرهاني**: وهو القياس المُنتج لليقين، وله شروط أخرىٰ يجب تحقُّقها لإفادة ذلك العلم اليقيني.

٢- **القياس الجدلي**: وهو القياس الذي يكون الغرض منه إفحام الخصم. وهذا القياس لا ينتج علمًا يقينيًّا؛ لأن مقدماته لا تكون يقينيةً. والجدل قد يكون بحجَّة استنباطية أو استقرائية أو غير ذلك من أنواع الحجج.

٣- **القياس الخطابي**: وهو القياس الذي يُراد منه التأثير في الجمهور، فهو يركِّز علىٰ الترغيب أو التأثير أو الإقناع، بدلًا من مجرَّد التوجيه والأمر.

٤- **القياس الشعري**: وهو القياس الذي يفيد التمثيل والتشبيه، بهدف إثارة الخيال، وإلهام الناس وحضهم [للإقبال علىٰ الشيء أو النفرة عنه].

٥- **قياس السفسطة**: وهو القياس الذي يفيد خلاف الحق، ويهدف إلىٰ مغالطة الخصم. والهدف من دراسته أن يُعرَف فيُحذر منه.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، ص٩٣-٩٤.

ينتمي ابن خلدون إلىٰ تقليدٍ كان يعدُّ القياس البرهاني أفضلَ طريقة لتحصيل الحق؛ وذلك لأنَّ الحجَّة البرهانية تنطلق من مقدماتٍ يقينيَّة، وتُنتِج معرفةً يقينيةً. وهذه هي الطريقة التي استخدمها ابن خلدون في **مقدمته**.

لم يكن المنهج البرهاني هو المنهج الوحيد الذي استخدمه ابن خلدون، فلم يكن نقده للكتابات التاريخية لمن سبقه من العلماء مبنيًّا علىٰ قضايا صادقة أو بديهيَّة أو أوَّليَّة. لكنَّه استخدم الحجج الجدليَّة في نقده، فقد استخدم ابن خلدون هذا المنهج الجدليَّ ليكشف ضعفَ الكتابات التاريخية. ولم يكن الهدف من استخدامه لهذا المنهج أن يضع مقدماتٍ صادقة بديهيَّة أوَّليَّة، بل كثيرًا ما تستند الحجج الجدليَّة إلىٰ مقدماتٍ أو آراء أضعف من ذلك، قد تكون صادقةً أو كاذبةً، فالغرض من الحجَّة الجدليَّة دحضُ الأقوال أو قبولها، ويكون ذلك عن طريق الكشف عن بطلان الأقوال المعارضة. فالحجَّة الجدليَّة -بعبارة أخرىٰ- حجَّة منطقيَّة محضة، من حيثُ إنها لا تنطلق بالضرورة من مقدماتٍ صادقة.

انتقد ابن خلدون أيضًا ميلَ بعض العلماء -مثل فخر الدين الرازي وأفضل الدين الخونجي- إلىٰ اختزال المنطق إلىٰ مجالٍ مستقلٍّ بنفسِه، بدلًا من كونه أداةً تُستخدم في العلوم الأخرىٰ. وفي أعمال ابن خلدون، كانت الحجج البرهانيَّة والجدليَّة أدواتٍ يستخدمها لنقد الكتابات التاريخية القائمة في عصره، ولوضع علمه الجديد عن الاجتماع البشري.

ومن المهم أيضًا الإشارة إلىٰ أنَّه وإن لم تكن الطرق التي استعملها ابن خلدون جديدةً، فإنَّ منهجه كان جديدًا إلىٰ درجة أنه كان ماديًّا في توجُّهه، فقد أولىٰ ابن خلدون أهميةً كبيرةً لدور العوامل المادية في معالجة الاختلافات بين المجتمعات البدوية والحضرية. كما كان ابن خلدون مدركًا تمام الإدراك أنه يضع علمًا جديدًا ومنهجًا مستحدثًا في دراسة التاريخ، فقال:

«واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مُسْتَحْدَثُ الصَّنعة، غريبُ النَّزْعة، عزيزُ الفائدة، أَعْثَر عليه البحثُ، وأدَّىٰ إليه الغوصُ. وليس من علم

الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقية؛ فإنَّ موضوع الخطابة إنما هو الأقوالُ المُقنِعة النافعة في استمالةِ الجمهور إلىٰ رأي أو صَدِّهم عنه. ولا هو أيضًا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبيرُ المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضىٰ الأخلاق والحكمة، ليُحمَل الجمهور علىٰ منهاجٍ يكون فيه حفظُ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعُهُ موضوعَ هذين الفنَّيْنِ اللذين ربما يُشبهانه، وكأنه علمٌ مُستَنبَط النشأة. ولَعَمْري لم أقف علىٰ الكلام في مَنْحاه لأحدٍ من الخَليقة»[1].

ولكن يجب تأكيد أنَّ أصالة ابن خلدون لم تكن في الواقع في المستوىٰ المعرفي، فإنَّ ابن خلدون لم يتجاوز استعمال الأساليب والحجج المعروفة والمعلومة جيدًا للفلاسفة المسلمين والمتكلمين والفقهاء. لكنَّ أصالته تكْمُن في تطبيقه لهذه الأساليب علىٰ نقد علم التاريخ في عصره، وتوليده لعلمٍ جديدٍ أراد تطبيقه علىٰ دراسة التاريخ.

نظرية تكوين الدولة

وهذه هي السمات الرئيسة في علم الاجتماع التاريخي للدولة عند ابن خلدون، التي تسعىٰ إلىٰ تفسير صعود الدول وسقوطها، من حيثُ التفاعل والصراع الدوريُّ بين نوعَيْن من العمران أو المجتمعات: العمران البدوي، والعمران الحضري. وإنَّ الظروف نفسَها التي تؤدي إلىٰ خلق المجتمع الحضري المستقر وتتيح إمكانية الحكم وإقامة المُلك، تتسبَّب أيضًا في عوامل معيَّنة تؤدي في النهاية إلىٰ إضعاف العصبية وضعف المُلك، وأخيرًا سقوط الدولة.

وعند ابن خلدون، فإنَّ طريقة كسب المعاش هي التي تفسِّر الاختلافات بين الأحوال الاجتماعية. فأمَّا الذين يعملون في الزراعة أو تربية الحيوانات ويكون تحصيل معاشهم بذلك، فهؤلاء يعيشون في الصحراء ولا بُدّ، ويكون تحصيلهم لحاجات المعاش إنما هو بمقدار

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٦.

الكفاف الذي يحفظ الحياة. ثم إذا اتسعت ثروات هؤلاء البدو وحصل لهم ما يزيد علىٰ مستوىٰ الكفاف، استقروا في القرىٰ والمدن، وأخذوا بثقافة أهل الحضر، كالاستكثار من الأطعمة الجيدة والفنون وبناء المنازل والقصور، والعيش في مستوىٰ أعلىٰ من الترف والرغد في الجملة. فطريقة كسب المعاش تتناسب مع مستوىٰ الثروة[1]. ثم يقسِّم ابن خلدون أهل البدو إلىٰ أقسام: مَنْ يعيشون علىٰ تربية البقر والغنم، ومَنْ يعتمدون علىٰ الإبل. فالقسم الأول رعاة الغنم أو الشاوية، ولا يبعدون الذهاب في الصحراء إلَّا بقدر الحصول علىٰ المرعىٰ الطيب، وهؤلاء مثل البربر والترك والتركمان. أما القسم الثاني، الذين يعتمدون في معاشهم علىٰ الإبل، فهم أكثر توغلًا في الصحراء بحثًا عن قوت الإبل ومراعيها، وهؤلاء مثل الأكراد والتركمان في المشرق، والعرب والبربر وزناتة بالمغرب. لكنَّ العرب أكثر هؤلاء توغلًا في الصحراء وأشدُّهم بداوةً؛ لأنَّ اعتمادهم علىٰ الإبل يفوق الأكراد والتركمان والترك والبربر، الذين يرعون الشاء والبقر مع الإبل[2].

ووفقًا لابن خلدون، فإنَّ هذين النوعَيْن من المجتمعات -البدوي والحضري- ليسا مجرَّد مجتمعاتٍ تتفاعل وتتعايش معًا، بل أكثر سكَّان المدن والحضر يرجع أصلهم إلىٰ البدو، وهذا يشير إلىٰ أن العمران البدوي سابقٌ علىٰ العمران الحضري:

«وقد تبيَّن أنَّ وجود البدو متقدِّم علىٰ وجود المدن والأمصار، وأصلٌ لها، كما أن وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدَّعة، الذي هو متأخِّر عن عوائد الضرورة المعاشية»[3].

وينبني علىٰ هذه الملاحظة بعض النقاط المهمَّة حول الفرق بين أهلِ البدو وأهلِ الحضر، وهذه النقاط مهمَّة جدًّا في تفصيل نظرية ابن خلدون

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٩١-١٩٢.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٩٣-١٩٤.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٩٦.

عن تكوين الدولة. يقترح ابن خلدون أنَّ أهل البدو أقربُ إلىٰ الخير من أهل الحضر، وحجَّته علىٰ ذلك تبدو حجةً ماديةً، فالنفس تُولَد في حالة الفطرة الأولىٰ الطبيعية، وتكون متهيئةً لقبول الخير والشر عن طريق المجتمع. فيرىٰ ابن خلدون أنَّ أهل البدو أقربُ إلىٰ تلك الفطرة الأولىٰ من أهل الحضر، والبدوي يتأثَّر أولًا بالخير، ويصعب عليه اكتساب الشرِّ بعد ذلك. أما أهل الحضر، فإنهم يتعرَّضون للشرِّ في مرحلة مبكِّرة؛ لأنهم يُولَدون في سياقٍ من الترف واللذَّة والإقبال علىٰ الدنيا[1]. والنقطة المهمَّة الأخرىٰ في الفرق بين هذين النوعَيْن من المجتمعات، هي أنَّ أهل البدو أقربُ إلىٰ الشجاعة من أهل الحضر؛ وذلك لأنَّ الحياة المترفة إلىٰ حدٍّ ما لأهل الحضر يسَّرت لهم حياةً مريحةً، فلم يحملوا السلاحَ ليحموا أنفسهم، ولم يُضطروا إلىٰ الصيد بحثًا عن الغذاء، وكذلك فمن سمات الحياة الحضرية وجود الحاكم والسلطات التي تتولَّىٰ حراستهم، وكذلك فإنَّ تقسيم العمل في حياة الحضر يكون علىٰ أساس ضمان القوت. أما أهل البدو، فليس لديهم ما لدىٰ نظرائهم من المرافق والسلطات، فهم مضطرون إلىٰ الصيد وحمل السلاح دفاعًا عن أنفسهم:

«وأهل البدو -لتفرُّدهم عن المجتمع، وتوحُّشهم في الضَّواحي، وبُعْدهم عن الحامية، وانتباذهم عن الأسوار والأبواب- قائمون بالمُدافَعة عن أنفسهم، لا يَكِلونَها إلىٰ سواهم، ولا يثقون فيها بغيرهم. فهم دائمًا يحملون السلاح، ويتلفَّتون عن كل جانبٍ في الطرق، ويتجافَوْن عن الهُجوع إلَّا غِرارًا في المجالس وعلىٰ الرِّحال وفوق الأَقْتاب، يتوجَّسون للنَّبْأَةِ والهَيْعات، وينفردون في القَفْر والبَيْداء، مُدلِّين ببأسِهم، واثقين بأنفسِهم، قد صار لهم البأس خُلقًا، والشجاعة سَجيَّةً، يرجعون إليها متىٰ دعاهم داعٍ أو استفزَّهم صارخٌ. وأهل الحضر مهما خالَطوهم في البادية أو صاحَبوهم في السفر عيالٌ عليهم، لا يملكون معهم شيئًا من أمر

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٩٧.

أنفسهم. وذلك مُشاهَدٌ بالعِيان، حتىٰ في معرفة النواحي والجهات، وموارد الماء، ومشارع السُّبل»[1].

وقد أشرنا بالفعل إلىٰ رؤية ابن خلدون التي تفضِّل أهلَ البدو علىٰ أهلِ الحضر في الأخلاق والشجاعة، لكنه يشير كذلك إلىٰ أنَّ أهل البدو يتميزون عن أهل الحضر من حيثُ العصبية، والعصبية هي التي تتيح الحمايةَ والمدافعة والأنشطة الاجتماعية. وفي الوقت نفسِه، فإنَّ كلَّ مجموعة اجتماعية تحتاج إلىٰ سلطةٍ وحاكمٍ يزع بعضهم عن بعض، فهذا الحاكم يكون متغلبًا عليهم في تلك العصبيةً، وبذلك تتمُّ قدرته علىٰ ممارسة سلطته عليهم وأمرهم بطاعته، وهذا التغلُّب هو المُلك، وإذا كان في القبيلة الواحدة بيوت متفرِّقة ومن ثَمَّ عصبيات متعدِّدة، فإنَّ العصبية الأقوىٰ هي التي تحكمها[2].

ويعاني أهل الحضر من نقيصة أخرىٰ بسبب فرط اعتمادهم علىٰ القانون والأحكام، فإنَّ طبيعة حياة أهل الحضر هي خضوع الأكثريَّة لحكم الأقليَّة، وعندما يكون هذا الحكم مرافقًا للقهر والسطو والظلم، فإنَّ هذا يدمِّر بأسَ الناس ومنعتَهم. وكذلك إذا كانت الأحكام مفروضةً بالعقاب، فإنَّ ذلك يُذهب البأسَ والقوة بالكليَّة، بسبب المذلَّة التي يسبِّبها العقاب، وكذلك إذا كانت الأحكام مفروضةً بالتأديب والتعليم، فربما تؤثر في البأس بعض الشيء؛ لنشأة الإنسان علىٰ المخافة والانقياد، لا علىٰ الاعتماد علىٰ بأسه وقدراته. وفي الجملة، يكون أهل البدو أشدَّ بأسًا وقوةً من أهل الحضر الخاضعين للأحكام والقانون. ثم يشير ابن خلدون إلىٰ الاسثناءات من ذلك، كما وقع من صحابة النبي محمد ﷺ، فقد كانوا خاضعين لأحكام الدين والشريعة، وكانوا أشدَّ الناس بأسًا؛ وذلك لأنَّ الوازع كان صادرًا من أنفسهم، بما رسخ فيها من الإيمان والتصديق، ولم يكن مفروضًا عليهم من الخارج[3].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٠٠-٢٠١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٦.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٠٣.

وخلافًا لأهل الحضر، يتألَّف أهل البدو من المجتمعات القوية المترابطة، وفي أحياء البدو يزع بعضَهم عن بعضٍ مشايخُهم وكبراؤهم، بسبب الاحترام والوقار اللذين يتمتعون بهما بين رجال القبيلة، ويكون الدفاع عن مساكنهم ضد المعتدين من الخارج علىٰ أيدي فتيانهم المعروفين بالشجاعة، وتكون قدرتهم علىٰ الحماية والدفاع معتمدةً تمام الاعتماد علىٰ عصبيتهم وكونهم أهلَ نَسَبٍ واحد، فهذا لا يؤدي إلىٰ تعظيم شجاعتهم فحسب، بل يؤدي إلىٰ خشية أعدائهم لهم؛ إذ من المعلوم أنَّ حبَّ الإنسان لنَسَبِه وعصبيته أهمُّ من كل شيء. وكما يقول ابن خلدون: «وما جعل الله في قلوب عباده من الشَّفَقة والنُّعْرة علىٰ ذوي أرحامهم وقُرباهم موجودٌ في الطباع البشرية، وبها يكون التعاضُدُ والتناصُر، وتَعْظُم رَهْبةُ العدو لهم»[1].

كان مفهوم «العصبية» عند ابن خلدون موضعَ نقاشٍ طويلٍ، وتُرجمت تلك الكلمة إلىٰ مجموعة من المصطلحات، فمنها التضامن (بالإنكليزية: Solidarity)، والشعور الجماعي (بالإنكليزية: Group Feeling)، والولاء الجماعي (بالإنكليزية: Group Loyalty)، وروابط الدَّم والرَّحِم وغيرها[2]. ولعل المصطلح المختار في التعبير عن مفهوم العصبية أقلُّ أهميةً من المعنىٰ المرتبط به، فالمعنىٰ الذي يريده ابن خلدون من العصبية هو الشعورُ بقضيةٍ واحدةٍ ومصيرٍ مشتركٍ، وتكون روابط الولاء الجماعي قائمةً -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- علىٰ صلات الدَّم والرَّحِم، وإن لم تكن منحصرةً فيها. وبسبب الالتحام الجماعي الناشئ عن العصبية، تكتسب المجموعة تماسكًا داخليًّا وتلتفُّ حول مجموعة من القادة، الذين يكونون عادةً ذوي نَسَبٍ وقرابة، ويجاهدون معًا لتأسيس الدولة[3]. وقد لاحظ ابن خلدون أنَّ العصبية تقوم علىٰ ثلاثة

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٠٦.

(٢) Rabī, (The Political Theory of Ibn Khaldūn), 49; von Sivers, "Back to Nature", 80.

(٣) Ritter, "Irrational Solidarity Groups", 3.

أنواعٍ من العلاقات والروابط، وهي: الالتحام بالنَّسَب وصلة الرَّحِم، والولاء، والحِلف[1]. ويتوقَّف نوع العصبية الموجودة في أيِّ مجتمعٍ علىٰ تلك العناصر، فأقوىٰ أنواع العصبية ما كان قائمًا علىٰ النَّسَب القريب، فهذه العصبية تخلق أقوىٰ شعور بالالتحام والاتحاد، وهي أقوىٰ العصبيات وأوثقها، ولا يستمرُّ هذا النوع من العصبية إلَّا بقدر ما يظلُّ عامل القرابة والنَّسَب في العلاقات الاجتماعية مهمًّا. ثم إذا بَعُد النَّسَبُ أو ضَعُف، فقد يحلُّ محلَّه الولاء والحلفُ ليصبحا العاملين السائدين في العلاقات الجماعية، وهو ما يؤدي إلىٰ أنواعٍ أضعف من العصبية.

فالعصبية القائمة علىٰ صلة القرابة هي أقوىٰ الأنواع؛ ولذلك تتمتَّع المجموعات الاجتماعية التي تكون روابط القرابة فيها أقوىٰ بعصبيةٍ أقوىٰ، لكنَّ النَّسَب والقرابة لا يؤديان إلىٰ العصبية إلَّا إذا كان النَّسَب الواصل بين أفراد المجموعة ظاهرًا وواضحًا، وكان يستدعي الالتحام والتعاون[2]. ثم لا تكون الرئاسة علىٰ أهل العصبية إلَّا في نَسَبهم. وبالإضافة إلىٰ ذلك، تكون عصبية الحاكم هي الغالبة لجميع العصبيات الأخرىٰ، وبذلك يكون إقرارهم بالإذعان والاتباع[3]؛ وهذا لأنَّ الحاكم يكون له بيتٌ وشَرفٌ، وهما شرطان في العصبية والزعامة الفعالة:

«وذلك أنَّ الشَّرف والحسبَ إنما هو بالخِلال، ومعنىٰ البيت أن يعُدَّ الرجل في آبائه أشرافًا مذكورين، تكون له بولادتهم إياه والانتساب إليهم تَجِلَّةٌ في أهل جِلْدته، لِما وَقَر في نفوسهم من تَجِلَّة سَلَفه وشَرفهم بخِلالهم»[4].

وهذا بدوره ييسِّر التعاون والتناصُرَ والمودَّة فيما بينهم، فمعرفة وجود

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٠٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٠٧-٢٠٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢١٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢١٦.

الآباء ذوي الشرف وما يمنحه ذلك لأفراد المجموعة من الحسب يعمل علىٰ تقوية تلك المجموعة.

أما طبيعة حياة أهل الحضر -من ناحية أخرىٰ- فهي تؤدي إلىٰ ذهاب العصبية إلىٰ الدرجة التي تُضعف الانتماء القبلي، فيختفي الشرف ويترافق ذلك مع ذهاب العصبية والشعور الجماعي[1]. وعندما تضعف العصبية والشرف الذي كان يتمتَّع به البيت الحاكم، فإنَّ مواليهم وأتباعهم وعبيدهم الذين التحموا بذلك البيتِ يصبح لهم من الشرف والبيت علىٰ قدر ولائهم. فيكون هذا -بعبارة أخرىٰ- بيتًا وشرفًا مشتقًّا، وليس بيتًا وشرفًا صادرًا عن نَسَبهم أو قرابتهم[2]. ويمثِّل ابن خلدون علىٰ ذلك ببني بَرْمَك، الذين ينتمون إلىٰ الفرس، لكنهم صاروا إلىٰ ولاء بني العباس، وإنما كان شرفهم من أجل ولائهم في دولة بني العباس، لا من أجل نسبهم إلىٰ الفرس[3].

والحسب -ومعه قدرة البيت علىٰ الحكم- لا يدوم في الجملة لأكثر من أربعة أجيالٍ في النسب أو العائلة الواحدة:

«ثم إنَّ نهايتَهُ في أربعة آباءٍ من عَقِبه؛ وذلك أنَّ باني المجد عالمٌ بما عاناه في بنائه، ومحافظٌ علىٰ الخِلال التي هي أسبابُ كونه وبقائه، وابنه من بعده مباشرٌ لأبيه، قد سمع منه ذلك وأخذه عنه، إلَّا أنَّه مقصِّرٌ في ذلك تقصيرَ السامع بالشيء عن المُعاني له، ثم إذا جاء الثالث كان حظُّه الاقتفاءَ والتقليدَ خاصَّةً، فقصَّر عن الثاني تقصير المُقلِّد عن المجتهد. ثم إذا جاء الرابع قصَّر عن طريقتهم جملةً، وأضاع الخِلال الحافظةَ لبناء مجدهم واحتقرها، وتوهَّم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناةٍ ولا تكلُّف، وإنما هو أمر واجب لهم منذ أول النشأة بمجرَّد انتسابهم، وليس بعصابة ولا بخِلال؛ لِما يرىٰ من التَّجِلَّة بين الناس، ولا يعلم كيف كان حُدوثُها ولا سَببُها، ويتوهَّم أنه النَّسَبُ فقط، فَيَرْبَأُ بنفسِه عن أهل عصبيته، ويرىٰ الفضلَ عليهم، وثوقًا

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢١٦-١٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢١٩-٢٢٠.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢١٩-٢٢٠.

بما رُبِّي فيه عن استتباعهم، وجهلًا بما أوجب ذلك الاستتباعَ من الخِلال، التي منها التواضُعُ لهم، والأخذُ بمجامع قلوبهم. فَيُحَقِّرهم لذلك؛ فيَنْتَقِضُون عليه، ويحتقرونه ويُدِيلون منه سواه من أهل ذلك المَنْبَت، ومن فروعه في غير ذلك العَقِب، للإذعان لعصبيتهم كما قُلناه، بعد الوثوق بما يرضونه من خِلاله. فتنمو فروعُ هذا، وتذْوي فروعُ الأوّل، وينهدم بناءُ بيتِه»[1].

ويمكن وصفُ الأجيال الأربعة كما يلي: الباني، والمباشر له، والمقلِّد، والهادم. ويعتقد ابن خلدون أن قاعدة الأجيال الأربعة صحيحةٌ في الغالب، لكنَّ البيت قد ينهدم في أقل من الأربعة، وقد يتصل أمره إلىٰ الخامس والسادس، لكنه يكون في انحطاطٍ وذهابٍ[2]. وعند انحطاط البيت الحاكم، يتولّىٰ مكانه بيتٌ آخر من النَّسَب نفسِه.

والغاية النهائية من العصبية هي الوصولُ إلىٰ الحكم عن طريق المُلك، فتصل القبيلة التي تمثِّل أقوىٰ العصبيات إلىٰ المُلك إمَّا بالاستيلاء المباشر علىٰ الحكم، وإمَّا بتقديم المساعدة إلىٰ الدولة الحاكمة. وأما الأُمَّة التي تظلُّ عصبيتها قويةً صلبةً، فقد ينتقل المُلك فيها من أحد فروعها إلىٰ غيره، «فلا يزال المُلْك ملجأً في الأُمَّة إلىٰ أن تنكسر سَوْرةُ العصبية منها أو تفنىٰ سائرُ عشائرها»[3]. ولذلك يظلُّ ملك الأُمَّة المعيَّنة فيها حتىٰ تنقرض عصبية الأمة بأَسْرها:

«واعتبرْ هذا بما وقع في الأُمم، لمَّا انقرض مُلْكُ عادٍ قام من بعدهم إخوانُهم من ثمود، ومن بعدهم إخوانُهم العَمَالِقَة، ومن بعدهم إخوانُهم من حِمْيَر، ومن بعدهم إخوانُهم التَّبابِعة من حِمْيَر أيضًا، ومن بعدهم الأذواءُ كذلك، ثم جاءت الدولةُ لمُضَر. وكذا الفرس، انقرض أمرُ الكينيَّة، فملَكَ من بعدهم الساسانيَّة، حتىٰ تأذَّن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام. وكذا

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢١-٢٢٢.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٢.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٤٠.

اليونانيون، انقرض أمرُهم وانتقل إلىٰ إخوانهم من الروم. وكذا البربر بالمغرب، لمَّا انقرض أمرُ مَغْراوة وكُتامة، الملوك الأُوَل منهم، رجع إلىٰ صِنْهاجة، ثم المُلثَّمين من بعدهم، ثم المصامِدة، ثم من بقي من شعوب زناتة، وهكذا. سُنَّة الله في عباده وخَلْقِه. وأصلُ هذا كله إنما يكون بالعصبية، وهي متفاوتةٌ في الأجيال. والمُلك يُخْلِقُهُ الترفُ ويُذْهِبُه، كما سنذكره بعد. فإذا انقرضت دولةٌ فإنما يتناول الأمرَ منهم مَنْ له عصبيةٌ مشاركةٌ لعصبيتهم التي عُرِف لها التسليمُ والانقياد، وأُونِسَ منها الغَلَبُ لجميع العصبيات. وذلك إنما يوجد في النَّسَب القريب منهم؛ لأن تفاوت العصبية بحسب ما قَرُبَ من ذلك النَّسَب التي هي فيه أو بَعُدَ. حتىٰ إذا وقع في العالم تبديلٌ كبيرٌ، من تحويل مِلَّةٍ أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قُدرته، فحينئذٍ يخرج عن ذلك الجيلِ إلىٰ الجيلِ الذي تأذَّن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمُضَر حين غلبوا علىٰ الأمم والدول، وأخذوا الأمرَ من أيدي أهل العالَم، بعد أن كانوا مَكْبوحين عنه أحقابًا»[1].

ثم إذا تغلَّبت إحدىٰ المجموعات علىٰ غيرها من المجموعات في القبيلة الواحدة، استطاعت التغلُّب علىٰ أهل العصبية الأخرىٰ البعيدة عنها، فإذا نجحت في هزيمتها، التحمت العصبيتان، وزادتها المجموعة المنهزمة قوةً أخرىٰ إلىٰ قوتها. ثم إذا أدركت الدولةَ في هَرَمها ولم يكن لها ممانعٌ من أولياء الدولة أهلِ العصبيات، استولت تلك العصبية الجديدة عليها وصار المُلك لها[2].

ثم إذا استقرَّت الدولة في السلطة، استغنت عن تلك العصبية التي يسَّرت لها الوصولَ إلىٰ السلطة وتأسيس الدولة، وعملت علىٰ تهميشها. وفي الدولة التي يُتوارث المُلك فيها في أجيالٍ عديدةٍ ودولٍ متعاقبةٍ، يتبع الناسُ الزعماءَ من أجل خصالهم الشخصية، لا للأسباب المتعلِّقة بالعصبية. وبعد الاستغناء عن العصبية، يستعين الحكَّام في حكمهم إمَّا بالموالي وإمَّا

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٤٠-٢٤١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٧.

بالعصائب الخارجين عن نَسَبِهم الداخلين في ولايتهم. ومن أمثلة ذلك ما وقع لبني العباس في عهد المعتصم وابنه الواثق، فقد حكموا بمعونةٍ من الفرس والترك والديلم والسلاجقة وغيرهم، ثم وقع ما هو معتاد في تلك الترتيبات بمرور الزمان، وسيطر الأولياء والعجم تدريجيًّا علىٰ مناطق الدولة، حتىٰ لم يعُد الخليفة يحكم إلَّا بغداد، ثم انقرضت الدولة في النهاية[1]. وبعبارة أخرىٰ، ينقلب الحاكم في النهاية علىٰ قومه وأهلِ عصبيته، فعند تأسيس الدولة، يأتي الحاكم بقومه ليساعدوه في إدارتها وحكمها، لكنهم يشكِّلون خطرًا عليه لأنَّهم قد ينزعون الحكمَ منه؛ ولذلك يشعر بالحاجة إلىٰ الاستقلال عن أهل عصبيته، فيضع مكانهم في مناصبهم أولياء آخرين ويُدخلهم في بطانته ويوليهم المناصب المهمَّة في الدولة[2].

ويناقش ابن خلدون طريقَيْن يؤديان إلىٰ ضعف العصبية: **الأول** هو حيث يعتاد الجيل الثاني من القبيلة الحاكمة التي أسَّست الدولة ثقافةَ الاستقرار وحياةَ الحضر المترفة التي تؤدي إلىٰ نوعٍ من البلادة أو الخمول. وعندما تستقرُّ القبيلة الحاكمة في حياة الحضر، يظهر فيما بينهم تسلسلٌ هرميٌّ أيضًا، فيكون لبعضهم المناصبُ السياسية أو الأراضي، ويكون بعضهم أقلَّ من غيره في السلطة والمال والمناصب. وفي الجملة، تمرُّ القبيلة الحاكمة بتحوُّل «من البداوة إلىٰ الحضارة، ومن الشَّظف إلىٰ التَّرف والخِصْب، ومن الاشتراك في المجد إلىٰ انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزِّ الاستطالة إلىٰ ذلِّ الاستكانة، فتنكسر سَوْرةُ العصبية بعضَ الشيء»، ثم يأتي الجيل الثالث لتسقط العصبية فيه بالجملة[3]. فيرىٰ ابن خلدون أنَّ الترف عامل حاسم يعيق القدرة علىٰ الحكم:

«وسببُ ذلك أن القَبِيلَ إذا غَلَبت بعصبيتها بعضَ الغَلَب، استولتْ علىٰ النعمة بمقداره، وشاركتْ أهلَ النِّعَم والخِصْب في نِعمتهم وخِصبهم،

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦١-٢٦٢.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣١٢-٣١٣.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٨٨.

وضربتْ معهم في ذلك بسَهْم وحصَّة بمقدار غَلَبها واستظهار الدولة بها. فإن كانت الدولة من القوّة بحيثُ لا يطمع أحدٌ في انتزاع أمرها ولا مشاركتها فيه، أذعنَ ذلك القبيلُ لولايتها، والقُنوع بما يُسوِّغون من نعمتها، ويُشْرَكُونَ فيه من جِبايتها، ولم تَسْمُ آمالُهم إلىٰ شيءٍ من مَنازع المُلك ولا أسبابه، إنما همُّهم النعيمُ والكَسْبُ وخِصْبُ العَيْش، والسكونُ في ظلِّ الدولة إلىٰ الدَّعة والراحة، والأخذ بمذاهب المُلك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك والتأنُّق فيه بمقدار ما حصل من الرِّياش والتَّرف وما يدعو إليه من توابع ذلك»[1].

والنتيجة هي فقدانُ قساوة الحياة الصحراوية، وضعفُ العصبية والثبات والشجاعة.

والطريق الثاني لضعف العصبية هو ما يقع عندما يسعىٰ زعيم القبيلة -الذي أصبح الآن حاكمًا للدولة الجديدة- إلىٰ الاستغناء عن العصبية، فهو يسعىٰ إلىٰ عزل رجال قبيلته بإبعادهم عن المناصب المهمَّة، وهذا بسبب إدراكه أنَّ رجال القبيلة الحاكمة قد يغتصبون السلطة منه؛ ولذلك يدخل الحاكم في «طَوْر الاستبداد علىٰ قومه، والانفراد دونهم بالمُلك، وكَبْحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة»[2]، ويستعين الحاكم بالقبائل الأخرىٰ بدلًا منهم، وينشئ معهم علاقات الولاء.

وللدين وظيفةٌ في نظرية ابن خلدون، حيث يزيد الدولة قوةً علىٰ قوة العصبية التي لديها؛ وذلك لأنَّ الدين يخلق حماسةً تمكّن أهل العصبية من تجاوز التنافس والحسد، وتُلهمهم أن يقاتلوا من أجل وجهة واحدة، فهذا المزيج المُبيد من العصبية والدين يمكِّن تلك المجموعة من قتال الجيوش التي تفوقهم عددًا وهزيمتها[3]. لكنَّ ابن خلدون يحرص علىٰ الإشارة إلىٰ أنَّ الدين وإن كان قويًا فلا يتمُّ من غير عصبية، إذا أريد أن يكون له دورٌ

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٩٦.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦٧.

في تأسيس الدولة، ويستدلُّ ابن خلدون علىٰ هذه الفكرة بالحديث: «ما بعث الله نبيًّا إلَّا في مَنَعة من قومه»[١].

ثم يلاحظ ابن خلدون أيضًا أنه بالنسبة إلىٰ العرب، كان الدين شرطًا ضروريًّا لهم للحصول علىٰ المُلك وتأسيس الدولة:

«والسببُ في ذلك أنهم لخُلُق التوحُّش الذي فيهم أصعبُ الأُمم انقيادًا بعضهم لبعض؛ للغِلظة والأَنَفة، وبُعْدِ الهمَّة والمنافسة في الرئاسة، فقلَّما تجتمع أهواؤهم. فإذا كان الدين بالنبوَّات أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُقُ الكِبر والمنافسة منهم، فَسهُلَ انقيادُهم واجتماعُهم، وذلك بما يشملهم من الدِّينِ، المُذْهِبِ للغِلظة والأَنَفة، الوازِعِ عن التَّحاسُدِ والتنافس. فإذا كان فيهم النبيُّ أو الوليُّ الذي يبعثهم علىٰ القيام بأمر الله تعالىٰ، ويُذْهِب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلِّف كلمتَهم لإظهار الحق؛ تمَّ اجتماعُهم وحصل لهم التغلُّب والمُلك. وهم مع ذلك أسرعُ الناس قبولًا للحقِّ والهدىٰ؛ لسلامة طِباعهم من عِوَج المَلَكَات، وبراءتها من ذميم الأخلاق»[٢].

وبسبب طبيعة العمران الحضري، تتراجع السمات الموجودة في حياة أهل البدو التي يسَّرت لهم ومكَّنتهم من إنشاء الدولة، أي شَظف العَيْش والأخلاق والشجاعة والجَلَد. والعمران الحضري هو المرحلة الأخيرة من المجتمع، التي يبدأ فيها انحلالُه وفساده[٣]. وإذا بدأ الانحلالُ وأصاب الهرمُ الدولةَ، فلا يمكن ارتفاعه[٤]. وعلىٰ الرغم من أنَّ المُلك هو نتاج العصبية إلىٰ حدٍّ كبيرٍ، فإنَّ دور العوامل الاقتصادية يحظىٰ باهتمام كبيرٍ في معالجة ابن خلدون. بل إنَّ تراجع الدولة يكون نتيجةً لتآكل العصبيةً فيها بعد تفاعلها مع العوامل الاقتصادية؛ ففي السنوات الأولىٰ لتأسيس الدولة،

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦٩.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٥٠.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٩٨.
(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٩٢.

يغلب الترف علىٰ الطبقة الحاكمة، ويؤدي حسد الحاكم لعشيرته وذوي قرباه المشاركين له في العصبية إلىٰ عزلهم، ولأنه يرىٰ أنهم قد يغتصبون السلطة منه، يقوم بتهميشهم وحتىٰ التخلُّص منهم. ثم يضع الحاكم مكانهم بطانةً أخرىٰ من الموالي والأتباع، فتنشأ بينهم عصبية جديدة، لكنَّها ليست مثل تلك العصبية الأولىٰ في شدَّتها لفقدان الرَّحِم والقرابة منها[1]، ويواصل ابن خلدون قائلًا:

«فينفرد صاحبُ الدولة عن العَشير والأنصار، أهلِ النُّعْرة الطبيعية، ويحسُّ بذلك أهلُ العصائب الأخرىٰ، فيتجاسرون عليه وعلىٰ بطانته تَجاسُرًا طبيعيًّا، فيُهْلِكهم صاحبُ الدولة ويتتبَّعهم بالقتل واحدًا بعد واحدٍ، ويقلِّد الآخرُ من أهل الدولة في ذلك الأولَ، مع ما يكون قد نزل بهم من مَهْلَكَة التَّرف الذي قدَّمنا، فيستولي عليهم الهلاكُ بالترف والقتل، حتىٰ يخرجوا عن صِبْغة تلك العصبية، ويَنْسَوا نُعْرتَها وسَوْرتَها، ويصيروا أُجَراءَ علىٰ الحماية، ويقلّون لذلك، فتقلُّ الحامِيةُ التي تنزل بالأطراف والثغور، فتتجاسر الرعايا علىٰ نقض الدعوة في الأطراف، وتُبادر الخوارجُ علىٰ الدولة من الأَعْياصِ وغيرهم إلىٰ تلك الأطراف، لِما يرجون حينئذٍ من حصول غرضهم بمتابعة أهل القاصية لهم، وأمنهم من وصول الحامية إليهم. ولا يزال ذلك يتدرَّج، ونطاق الدولة يتضايقُ، حتىٰ تصير الخوارج في أقرب الأماكن إلىٰ مركز الدولة. وربما انقسمت الدولة عند ذلك بدولتَيْن أو ثلاثٍ علىٰ قدر قوتها في الأصل كما قُلناه، ويقوم بأمرها غيرُ أهل عصبيتها، لكن إذعانًا لأهل عصبيتها ولغلبهم المعهود»[2].

ومن أمثلة ذلك بنو أمية، فقد امتدَّ حكمُ بني أمية حتىٰ وصل إلىٰ الأندلس والهند والصين، ثم لـمَّا تلاشت عصبية بني أمية انقرضوا وجاء مكانهم بنو العباس، فقتلوا الطالبيين وشرَّدوهم، فأدىٰ ذلك إلىٰ دمار العصبية السابقة. ثم انقسمت الدولة العباسية إلىٰ عددٍ من الدول، مثل

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٩٤-٩٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٩٥.

بني الأغلب بإفريقية وأهل الأندلس، الذين كان لهم أتباعهم في تلك المناطق[1].

وعندما تصل الدولة إلىٰ مرحلة متأخرة من الهرم والتفكُّك، تكون نشأة الدول الجديدة بإحدىٰ طريقتَيْن: **الأولىٰ** أن يستبدَّ الولاة في المناطق القاصية بحكمِها عندما يتقلَّص حكمُ الدولة عنها، فينشئ كلٌّ واحدٍ منهم دولةً هناك، ومن أمثلة ذلك ما وقع في الدولة الأموية بالأندلس لمَّا انقسمت إلىٰ عدَّة دولٍ أو طوائفَ يحكمها الولاةُ السابقون للدولة الأموية. وكذلك ما وقع في دولة بني العباس، عندما بلغت مرحلةً متأخرةً من الهرم واستبدَّ بنو سامان بما وراء النهر، وبنو حمدان بالموصل والشام، وبنو طولون بمصر. **والطريقة الثانية** لنشأة الدول الجديدة أن يخرج علىٰ الدولة الآخذةِ في الهرم متمردون مما يجاورها من الأُمم والقبائل، فيغزونها ويستولون عليها بعصبيتهم وشوكتهم[2].

السلطة والاقتصاد

يُعَدُّ الفرق الذي فرّق به ابن خلدون بين الخلافة والمُلك إسهامًا مهمًّا في علم الاجتماع، فالخلافة تعني أن يكون الحاكم قادرًا علىٰ: «حمل الكافّة علىٰ مقتضىٰ النظر الشرعيِّ في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلُّها عند الشارع إلىٰ اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة نيابةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[3].

أما المُلك فيرجع إلىٰ القدرة علىٰ الحكم بالقهر: «وقدَّمنا أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماعٍ إلىٰ وازعٍ وحاكمٍ يَزَع بعضهم عن

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٩٥-٩٦.
(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص١٠٣-١٠٤.
(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٢٨.

بعض، لا بدَّ أن يكون متغلبًا عليهم بتلك العصبية، وإلَّا لم تتم قدرته علىٰ ذلك»[١].

والمُلك عند ابن خلدون أمر طبيعيٌّ ولا مناص منه، وعند الوصول إلىٰ مرحلة التنظيم الاجتماعي تنشأ الحاجة إلىٰ ممارسة النفوذ المقيِّد للبشر، لطبيعة العدوان والظلم فيهم:

«وليست السلاح التي جُعِلت دافعةً لعدوان الحيوانات العُجْم عنهم بكافيةٍ في دفع العدوان بينهم؛ لأنها موجودةٌ لجميعهم، فلا بدَّ من شيءٍ آخر يدفع عدوانَ بعضهم عن بعض، ولا يكون من غيرهم، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحدًا منهم، تكون له عليهم الغَلَبة والسلطان واليَدُ القاهرة، حتىٰ لا يصل أحدٌ إلىٰ غيره بعدوان»[٢].

فالـمُلك يرجع إلىٰ القدرة علىٰ الهيمنة علىٰ البشر والغلبة والسلطة عليهم، لكبح عدوان بعضهم علىٰ بعض. والمُلك صفةٌ طبيعيةٌ في البشر، وهي ضروريةٌ مطلقًا لبقائهم.

يميِّز ابن خلدون بين نوعَيْن من المُلك: المُلك السياسي، والمُلك الطبيعي (الغاشم)[٣]. فالمُلك السياسي هو «حمل الكافَّة علىٰ مقتضىٰ النظر العقليِّ في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»[٤]، ولا تُنظَّم الحياة فيه بمقتضىٰ «أغراض الحاكم وشَهواته»[٥]. وعندما تجتمع السلطة مع العصبية القوية والسليمة -أي عندما تتأسَّس سلطة الحاكم لا علىٰ المُلك الغاشم، بل علىٰ تسليم الكافَّة وانقيادهم إلىٰ شرعيته- فهذا هو المُلك السياسي. وعندما تتلاشىٰ العصبية ويحلُّ محلَّ عنصر القرابة والرَّحِم فيها علاقاتُ

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٦٩.

(٣) Rabī, (The Political Theory of Ibn Khaldūn), 141.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٢٧-٣٢٨.

(٥) Ben Salem, "La notion de pouvoir", 309.

الولاء والتحالفات، ينشأ النوع الآخر من المُلك، وهو المُلك الطبيعي أو المُلك الغاشم، وهو «حمل الكافَّة علىٰ مقتضىٰ الغرض والشهوة (أي شهوة الحاكم)»[١]. وتكون ممارسة السلطة في هذا النوع من المُلك عن طريق القوة والقهر، فتكون الأولوية لمصالح الحاكم خاصةً، وتكون احتياجات الجمهور فرعيةً ثانويةً[٢].

والعلاقة بين السياسةِ والاقتصادِ وثيقةٌ في نظرية ابن خلدون عن نشأة الدول وانحطاطها، فانحطاط الدول ليس ظاهرةً اجتماعية-نفسية فقط تقتصر علىٰ تلاشي العصبية وتراجعها، بل تتفاعل مصالح الثروة مع وظائف الدولة علىٰ نحوٍ خاصٍّ بطور انحطاط الدولة وتدهورها؛ وذلك لأنَّ المُلك يستلزم نمطًا من حياة الترف والرغد يتطلَّب زيادةً مستمرةً في الإنفاق والرواتب، ومع استمرار زيادة توقعات النُّخب العسكرية، يتعرَّض الحاكم لضغوطٍ بسبب ذلك لزيادة الضرائب والرسوم، وقد يلجأ أيضًا إلىٰ مصادرة الممتلكات.

وتذكِّرنا معالجة ابن خلدون للتفاعل بين الاقتصاد والنظام السياسي -كما أشار إرنست غيلنر- بمفهوم المضاعِف في الاقتصاد الكينزي[٣]، لكنَّ ابن خلدون لا يلقي باللَّوم علىٰ الطبقة الوسطىٰ لعدم كفاية الطلب الكُلي، بل يلقي باللَّوم علىٰ ميل الحكومة إلىٰ الادخار في أوقات ضعف الاستثمار الخاص:

«فإذا احْتَجَنَ السلطانُ الأموالَ والجباياتِ، أو فُقِدت فلم يصرفها في مصارفها، قلَّ حينئذٍ ما بأيدي الحاشية، وانقطع أيضًا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم، وقلَّت نفقاتُهم جملةً، وهم معظم السواد، ونفقاتُهم أكثر مادةً للأسواق من سواهم، فيقع الكسادُ حينئذ في الأسواق، وتضعف الأرباحُ في المتاجر لقلَّة الأموال، فيقل الخراج لذلك؛ لأن الخراج

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٢٧.

(٢) Ben Salem, "La notion de pouvoir", 310.

(٣) Gellner, (Muslim Society), 34.

والجباية إنما تكون من الاعتمار والمعاملات، ونَفَاق الأسواق، وطلب الناس للفوائد والأرباح. ووَبالُ ذلك عائدٌ علىٰ الدولة بالنَّقْص، لقلَّة أموال السلطان حينئذٍ بقلَّة الخراج. فإنَّ الدولة -كما قُلناه- هي السوقُ الأعظم، أُمُّ الأسواق كلها، وأصلُها ومادتُها في الدَّخْل والخَرْج، فإذا كسدت وقلَّت مصارفُها، فأجدَر بما بعدها من الأسواق أن يلحقها مثلُ ذلك وأشدُّ منه. وأيضًا، فالمال إنما هو متردِّد بين الرعيَّة والسلطان، منهم إليه، ومنه إليهم، فإذا حَبَسه السلطانُ عنده فَقَدته الرعيَّة. سُنَّة الله في عباده»[1].

والعلاقة قويةٌ بين دورة الانحدار السياسي ودورة الانحدار الاقتصادي، ففي المراحل الأولىٰ من نشأة الدولة، تحصِّل الدولة عائداتٍ وأرباحًا كبيرةً من الضرائب القليلة إلىٰ حدٍّ ما، ولكن مع اقتراب نهاية الدولة ينعكس هذا الأمر. ففي السنوات الأولىٰ للدولة، تكون الضرائب والجبايات مقتصرةً علىٰ الأموال والمغارم المفروضة شرعًا. أما في المراحل المتأخرة، فيحاكي الحكَّام أسلوب الحياة الحضرية لأسلافهم، ويزيدون الضرائب والرسوم للحصول علىٰ إيراداتٍ وعوائد ضريبية أعلىٰ[2]. ثم تأتي لحظةٌ تزيد فيها الضرائبُ المفروضة عن حدِّ الاعتدال، فيؤدي هذا الأمر إلىٰ توقُّف الأنشطة المنتجة اقتصاديًا، فتنخفض العوائد الضريبية بدورها، وتتزايد الضرائب الفردية لتعويض هذا النقص، فيؤدي هذا إلىٰ تفاقم التراجع في الإنتاج[3]. وفي فترات المُلك الغاشم، يتعرَّض الناس دائمًا لخطر العمل بالسخرة، والضرائب غير المفروضة عليهم شرعًا، ومصادرة ممتلكاتهم.

وهذا التفاعل بين الاقتصاد والسياسة يصفه ابن خلدون قائلًا:

«ويحتاج السلطان إلىٰ ضربِ المُكوس علىٰ أثمان البِياعات في الأسواق، لإدرار الجِباية، لِما يراه من ترف المدينة الشاهد عليهم بالرَّفْه، ولِما يحتاج هو إليه من نفقاتِ سلطانه وأرزاقِ جُنده. ثم تزيد عوائدُ الترف

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٧٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٦٧-٦٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٦٨.

فلا تَفي بها المُكوس، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتدُّ أيديهم إلىٰ جمع المال من أموال الرعايا من مَكْسٍ أو تجارةٍ أو تَعَدٍّ في بعض الأحوال بشُبْهةٍ أو بغير شبهة. ويكون الجُند في ذلك الطورِ قد تجاسروا علىٰ الدولة بما لَحِقها من الفشل والهرم في العصبية، فيُتوقَّع ذلك منهم، ويُداوَىٰ تَسْكينُه بإفاضة العطاء وكثرة الإنفاق فيهم، ولا يجد عن ذلك وليجةً. ويكون جُباة الأموال في الدولة قد عَظُمت ثروتُهم في هذا الطور، بكثرة الجباية وكونها بأيديهم، وبما اتسع لذلك من جاهِهم، فتتوجَّه التُّهَمُ إليهم باحتجانِ الأموال من الجباية، وتفشو السِّعايةُ فيهم، بعضهم من بعض، للمنافسة والحسد، فتَعُمّهم النَّكَباتُ والمُصَادراتُ واحدًا واحدًا، إلىٰ أن تذهب ثروتُهم وتتلاشىٰ أحوالُهم، ويُفقَد ما كان للدولة من الأُبَّهة والجمالِ بهم. وإذا اصطُلِمَت نِعَمُهُم، تجاوزتهم الدولةُ إلىٰ أهل الثروة من الرعايا سواهم. ويكون الوَهْنُ في هذا الطورِ قد لَحِقَ الشَّوْكةَ وضَعُفَتْ عن الاستطالة والقهر، فتُصرَف سياسةُ صاحب الدولة حينئذٍ إلىٰ مُداراةِ الأمور ببذلِ المال، ويراه أنفعَ من السيف لقلّة غَنائِه، فتعظُم حاجتُه إلىٰ الأموال، زيادةً علىٰ النفقات وأرزاق الجند، ولا تغني فيما يريد، ويَعْظُم الهرمُ بالدولة، ويتجاسر عليها أهلُ النواحي، والدول تنحلُّ عُراها في كل طورٍ من هذه، إلىٰ أن تُفضي إلىٰ الهلاك، وتتعرَّض لاستيلاء الطلّاب. فإن قَصَدها طالبٌ انتزَعها من أيدي القائمين بها، وإلّا بقيتْ وهي تتلاشىٰ إلىٰ أن تضمحلَّ كالذُّبَالِ في السِّراج إذا فَنِيَ زَيْتُهُ وطُفِئ»[١].

نحو تطبيق نظرية ابن خلدون

وضع ابن خلدون مخططًا نظريًّا مفصَّلًا، استخلصه من حقائق التاريخ في شمال أفريقيا والشرق. وكان غرضُه فهمَ العوامل والمُحركات التي تؤدي إلىٰ صعود الدول وسقوطها. ويمكن تلخيص الملامح الرئيسة في نظريته كما يلي:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٩٧-٩٨ [١٢٢-١٢٤].

تُعَدُّ العصبية أو الشعور الجماعي شرطًا أساسيًّا في تأسيس القبيلة لبيتٍ يتصف بالشرف، فهذه البيوت وحدها هي القادرة علىٰ تأسيس الدول. وقد تتنافس مجموعة من العصبيات حتىٰ تنتصر إحداها، ويتحقَّق نصرُ تلك العصبية في صورة تأسيس المُلك. ثم إنَّ فكرة الشعور الجماعي أو الالتحام الاجتماعي، التي يحملها مصطلح العصبية، تقوم جزئيًّا علىٰ روابط القرابة والرَّحِم في المجتمعات الاجتماعية القَبَليَّة، فكلُّ الجماعات القبلية لديها عصبية قوية أو ضعيفة علىٰ أساس القرابة والرَّحِم، لكنَّ القبائل البدوية لديها مزية كونها أقوىٰ عصبيةً، فالعيش في الصحراء يُكْسِب البدو صفاتٍ إيجابيةً كالشجاعة والجَلَد، ويعزِّز هذه الصفات الدرجة العالية من العصبية عند البدو، وما يجعل العصبية لها قوة اجتماعية وسياسية هو أنَّها صورةٌ من صور التضامن أو الالتحام الاجتماعي، الذي يقوم علىٰ علم أفراد المجتمع أنهم يشتركون في نَسَبٍ واحدٍ. وقد اعتقد ابن خلدون أنَّ صورة ذلك التضامن القائم علىٰ العصبية أشدُّ قوةً وتأثيرًا من صور التضامن الأخرىٰ، وكلما كانت العصبية أقوىٰ زاد ترابطُ المجموعة، وزادت درجةُ الدعم والمساعدة والتعاون فيما بينهم. ولمَّا كانت عصبية البدو أقوىٰ وأرسخَ من الحضر، فقد منحهم ذلك درجةً أعلىٰ من الجلد والتعاون، لكنَّ العصبية في الدول الناشئة وشبكتها الاجتماعية المُكوَّنة من أفراد الأسرة والقبائل تميل إلىٰ التلاشي، بمجرَّد تحوُّل الناس إلىٰ الحياة الحضرية؛ وذلك لأسبابٍ مختلفةٍ تتعلَّق بطبيعة حياة أهل الحضر.

كما ذكر ابن خلدون التفاعل بين الدين والعصبية، فقد كان للدين أثرٌ كبيرٌ في خلقِ نوعٍ من العصبية العابرة للقبائل، ويصدق هذا علىٰ قبائل العرب في شبه الجزيرة العربية في زمن النبي محمَّد ﷺ، الذين أخضعوا عصبياتهم الفردية واتحدوا علىٰ أساسٍ عابرٍ للقبائل. ومما يُسهم في البُعْد النفسي الاجتماعي للعصبية: السلطة التي يتمتَّع بها الزعيم، نتيجةً لسيطرته علىٰ الموارد المتأتِّية من أرباح التجارة ومن غنائم الغزوات والحروب. فالعصبية عند ابن خلدون إذن: (١) كانت ترجع إلىٰ روابط القرابة والرَّحِم؛ (٢) وكانت مدعومةً بدينٍ متماسكٍ اجتماعيًّا كالإسلام، الذي وفَّر وجهةً

مشتركةً، وأضفىٰ شرعيةً علىٰ تطلُّعات القائد إلىٰ السلطة والقوة؛ (٣) وتميَّزت بأنَّ قوة القائد كانت مُستَمَدَّةً من التجارة والغنائم والفتح والغزو.

كان ابن خلدون يشير -بلا شكٍّ- إلىٰ الجماعات القَبَليَّة التي لعصبيتها معنًى محدَّد: وهو الشعور بالتضامن أو الالتحام بين أفراد الجماعة لعلمِهم بأنهم يشتركون في نَسَبٍ واحدٍ. وكان يعتقد أن عصبية البدو أقوىٰ، مما مكَّنهم من هزيمة أهل الحضر -الذين استقروا في المناطق الحضرية وما حولها وأسَّسوا فيها دولتهم- هزيمةً معنويةً وعسكريةً. لكنَّ أهل البدو بعد تأسيسهم للدولة الجديدة ينغمسون تدريجيًّا في نمط الحياة الحضرية، فيشهدون بذلك ضعفًا في عصبيتهم. وبعبارة أخرىٰ، تُعَدُّ الحياة الحضرية مناقضةً للعصبية القوية، ولها أثرٌ كبيرٌ في إضعاف العصبية. ومع ضعف العصبية تذهب القوةُ العسكرية لرجال القبيلة الدولة التي يدعمونها، فيؤدي ذلك إلىٰ فساد قدرتهم علىٰ الحكم.

وتكتمل الدورة عندما تتعرَّض الدولة لغزو مجموعةٍ من القبائل البدوية ذات العصبية الأقوىٰ، فيحلون محلَّ القبائل الحضرية الأضعف منهم. وتستمرُّ الدولة في الجملة لأربعة أجيال، وقد تنتقل السلطة داخل الأمة الواحدة إلىٰ مجموعةٍ أو قبيلةٍ أخرىٰ تشترك معها في العصبية، وقد ينتقل المُلك إلىٰ أُمَّةٍ جديدةٍ بالكليَّة. فقد يتمُّ استبدال القبائل والنُّخب الحاكمة بصورة دورية، ولكن يظلُّ النظام مستقرًّا كما هو، وهذه هي طبيعة الدولة الخلدونية.

إنَّ الهدف من هذا الكتاب هو تطبيقُ النظرية الخلدونية علىٰ حالاتٍ أخرىٰ غير التي تناولها ابن خلدون في **مقدمته** وفي سائر **كتاب العِبر**. وقد ورَّثنا ابن خلدون نموذجًا قد يكون بمثابة النقطة المرجعية لدراسة المجتمع، وربما يكون بديلًا عن النماذج النظرية الأوروبية والأمريكية(١). وهذا يتطلَّب

(١) Ben Salem, "Interêt des analyses d'Ibn Khaldoun", 5-6.

موقفًا معيَّنًا من عمل ابن خلدون، وهو موقفٌ يمكننا بموجبه «أن نحرِّر ابن خلدون من زمنه»[1]، ونعتبر دمج أفكاره وتصوراته في أفكار العلوم الاجتماعية الحديثة وتصوراتها. ويتطلَّب القيام بذلك أيضًا أن نميِّز المقولات العامَّة التي وضعها ابن خلدون، من تلك التي طبَّقها علىٰ تاريخ المغرب خاصةً[2].

ويتطلَّب تطبيق النظرية سردًا مفصَّلًا لها، كذلك السَّرد الذي قدَّمناه سابقًا، بالإضافة إلىٰ الاهتمام بالأفكار والتصورات التي لم يتناولها ابن خلدون، لكنها تُعَدُّ ضروريةً في التطبيق. فعلىٰ سبيل المثال، لم يضع ابن خلدون تصوُّرًا للأنظمة الاقتصادية للدول أو المناطق التي تناولها بالدارسة، وإنَّ تحديد الأنظمة الاقتصادية للدول التي سنطبِّق عليها نظرية ابن خلدون قد يسمح لنا بتقديم تفسيرٍ أفضل لصعود الدول وسقوطها داخل الإطار الخلدوني. وسوف يساعد ذلك علىٰ تقديم السياق الاقتصادي المتصل بوظيفة العصبية والمُلك، وممارسة السلطة والمُلك السياسي. ويمكن تحقيق ذلك -علىٰ سبيل المثال- عن طريق إدخال فكرة نمط الإنتاج في تطبيق الإطار الخلدوني علىٰ التاريخ العثماني والصفوي، لتقديم القاعدة الاقتصادية التي كانت العصبية والسلطة تعملان فيها. وسوف نقدِّم هذا مفصَّلًا في الفصلَيْن السادس والسابع.

أما في الفصل التالي، فسوف أنتقل إلىٰ مناقشة أسباب عدم تطوُّر علم اجتماع خلدوني منهجي في العصر الحديث.

---

(١) Newby, "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner", 275.

(٢) Djeghloul, "Ibn Khaldoun: Mode d'emploi", 38.

الفصل الثالث

ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث: تقليدٌ لم يكتمل

لم تنظر مختلف تخصُّصات العلوم الاجتماعية إلىٰ ابن خلدون نظرةً جادةً، ولا سيما علم الاجتماع، الذي كثيرًا ما يُقال إنه مؤسِّسه. وهذا الأمر صحيحٌ في الغرب وفي العالم الإسلامي. وفي حين أنه ليس صحيحًا أنَّ ابن خلدون لم يكن له أتباع في العالم الإسلامي وفي عصور ما قبل العصر الحديث، فإنَّ التقليد الخلدوني في علم العمران البشري -كما أسماه ابن خلدون- أو العلوم الاجتماعية الحديثة لم يتطوَّر قطُّ. وفي العصر الحديث، عندما زاد الاهتمام بابن خلدون، لم يكن يُنظَر إلىٰ أعماله عمومًا علىٰ أنها مصادرُ للنظريات والتصورات التي يجب تطبيقُها علىٰ دراسة الوقائع المعاصرة والتاريخية، فعلىٰ كثرة الإشادات بابن خلدون ووصفه بأنه رائدٌ ومؤسسٌ لعلم الاجتماع، فإنَّ علم الاجتماع الخلدوني لم يتطور بعدُ.

وأقترح أنَّ العقبة الجادة أمام تطوُّر علم الاجتماع الخلدوني هي نزعة المركزية الأوروبية، التي تتَّسم بها العلوم الاجتماعية في معظم أنحاء العالم، فإنَّ نزعة المركزية الأوروبية تحدِّد محتوىٰ التعليم علىٰ هيئة لا تتضمَّن موضوعاتٍ متعلِّقة بأصول العلوم الاجتماعية، ولا مسألة وجود وجهات النظر البديلة. وإنَّ هذا الافتقار إلىٰ تلك الموضوعات هو الذي يجعل من المستبعد أن تحظىٰ أعمال المفكرين غير الأوروبيين -مثل

ابن خلدون- بالاهتمام الذي تحظىٰ به أعمال المفكرين الاجتماعيين الأوروبيين والأمريكيين، مثل ماركس وڤيبر ودوركهايم وغيرهم. وهذه المركزية الأوروبية هي أسلوب فكريٌّ لا يقتصر علىٰ الأوروبيين وحدهم، بل إنَّ طرق تدريس العلوم الاجتماعية في العالم الثالث متأثرةٌ أيضًا بنزعة المركزية الأوروبية تلك. وقد أسهم ذلك -في العالم الإسلامي- في عزل علماء الاجتماع عن تراثهم العلمي. ولا تسعىٰ الدورات التعليمية في علم الاجتماع وغيره من العلوم الاجتماعية بوجهٍ عامٍّ إلىٰ تصحيح ذلك التحيز الأوروبي، عن طريق تقديم مفكرين غير غربيين، مثل ابن خلدون. وفي هذا الفصل، سأبيِّن كيف أدت نزعة المركزية الأوروبية، وما نتج عنها من تهميش الأفكار غير الغربية في التاريخ وتدريس علم الاجتماع، إلىٰ عرقلة ظهور نظرية اجتماعية خلدونية، وسأقترح الشروط التي يجب تحقيقُها لتطوير علم اجتماع خلدوني.

وبعد سردٍ للاكتشاف الغربي لابن خلدون، سأوضِّح كيف أدىٰ انتشار نزعة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية إلىٰ عرقلة وضع رؤية نظرية خلدونية في التيار السائد في علم الاجتماع. ثمَّ أنتقل بعد ذلك إلىٰ مناقشة أحد ردود الفعل تجاه نزعة المركزية الأوروبية في العالم الإسلامي؛ ألَا وهو مشروع أسلمة العلوم والمعارف. وقد فشل هذا المشروع -بوجهٍ عامٍّ- في النظر إلىٰ ابن خلدون وتطويره منهجيًّا ليصبح نموذجًا لعلم اجتماع بديلٍ مؤسَّسٍ علىٰ التراث الإسلامي. ونتيجةً لذلك، لم يكتمل نموُّ علم الاجتماع الخلدوني في كلٍّ من التيار السائد في علوم الاجتماع، وما يُسمَّىٰ بعلم الاجتماع الإسلامي.

الاكتشاف الغربي لابن خلدون

يمكن اقتفاء أثر الظهور الأول لابن خلدون في أوروبا إلىٰ عام ١٦٣٦م، حيث نُشِرت الترجمة اللاتينية لكتاب ابن عربشاه «**عجائب المقدور في أخبار تيمور**». وفي هذا الكتاب، يذكر ابن عربشاه اللقاء التاريخي بين

ابن خلدون وتيمورلنك، المحارب والفاتح المغولي[١]. وفي الشطر الأخير من القرن السابع عشر، ظهرت ترجمة لابن خلدون في كتاب «**المكتبة الشرقية**» لبارتيلمي هربلو[٢]. ومع ذلك، فقد مرَّ أكثر من قرنٍ كاملٍ قبل ظهور ترجماتٍ لأعمال ابن خلدون، فظهرت ترجمة فرنسية لمختاراتٍ من أعمال ابن خلدون لسلفستر دي ساسي في عام ١٨١٠م[٣]، ونشر جوزيف ڤون هامر-برجشتال مقتطفاتٍ من مقدمة ابن خلدون باللغة الألمانية (١٨١٨ و١٨٢٢م)[٤]، ثم ظهرت ترجمة ويليام ماك جوكان دي سلان الفرنسية لمقدمة ابن خلدون بين عامي ١٨٦٢ و١٨٦٨م[٥]. لكنَّ إدخال ابن خلدون إلىٰ علم الاجتماع الحديث لم يكتمل، وقد كان الاهتمام الجادُّ بابن خلدون في التيار السائد لعلم الاجتماع في القرن التاسع عشر أكبرَ مما هو عليه اليوم، حيث أقرَّ الكثير من العلماء الغربيين في القرن التاسع عشر بأنَّ ابن خلدون هو مؤسِّس علم الاجتماع[٦].

وفي نظريات الصراع، كما عند لودفيغ كومبلوڤيتش (١٨٣٨-١٩٠٩م) وفرانز أوبنهايمر (١٨٦٤-١٩٤٣م)، نجد طلابًا أكثر جديةً لابن خلدون.

---

(١) Simon, (Ibn Khaldun's Science), 51.

(٢) D'Herbelot, "Khaledoun", II, 418.

[والعنوان الكامل لهذا الكتاب باللغة الفرنسية:

Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance des peuples de l'Orient.

ويمكن ترجمته إلىٰ: «المكتبة الشرقية أو المعجم الجامع لكل ما يتعلّق بعلوم أهل الشرق». (المترجم)]

(٣) de Sacy, "Extraits de Prolégomènes d'Ebn Khaldoun".

(٤) Baali, (Ilm al-Umran and Sociology), 32-3.

(٥) Ibn Khaldoun, (Histoire des Berbères).

(٦) von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche"; Flint, (History of the Philosophy of History), 158ff.; Gumplowicz, (Soziologische Essays), 90-114; Maunier, "Les idées économiques d'un philosophe arabe", Oppenheimer, (System der Soziologie), vol. II: 173ff.; vol. IV, 251ff.; Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto".

ففي «**المقالات الاجتماعية**»[١]، خصَّص كومبلوفيتش فصلًا كاملًا لابن خلدون، ووصفه فيه بأنه عالم اجتماع عربي من القرن الرابع عشر، كما أطلق هاورد بيكر وهاري بارنز علىٰ أوبنهايمر لقب «مجدِّد [علم] ابن خلدون»[٢]. بل إنَّ بيكر وبارنز في فصلهما المعنون بـ «**الكفاح من أجل «الكفاح من أجل الوجود»**» أقرَّا بأنَّ ابن خلدون أحد المنظرين الأوائل لنظريات الصراع، وأنَّه أحد «من ركَّزوا علىٰ المبادئ السببية في التاريخ، في وقتٍ كانت نظرة «العناية الإلهية» سائدةً في كل مكان»[٣]. وذكرا أيضًا أنَّ ابن خلدون يُعَدُّ أولَ كاتب -بعد بوليبيوس- يقوم بتطبيق ما يعادل الأفكار الحديثة في علم الاجتماع التاريخي[٤].

ومن الأمثلة المهمَّة علىٰ الإحياء الأوروبي لابن خلدون، التي لها تبعاتها علىٰ محاولة ضمِّ أفكار ابن خلدون إلىٰ العلوم الاجتماعية الحديثة: مقال الفيلسوف الأسباني خوسيه أورتيغا إي غاسيت المنشور في عام ١٩٣٤م بعنوان: «**ابن خلدون يكشف السرَّ لنا: أفكار حول شمال أفريقيا**». وفي هذا المقال، يتأمَّل أورتيغا في مدينة مليلية في شمال أفريقيا، التي غزاها الأسبان في نهاية القرن الخامس عشر. وما مثَّل مشكلةً فكريةً عند أورتيغا هو أنَّ مليلية كانت لقرون طويلة وحتىٰ عصره محصورةً داخل أسوارها، ولم يكن لها إلَّا علاقات عدائية مع ما يحيط بها[٥]. ويقول أورتيغا إنه يجب علىٰ الأوروبيين أن يطلبوا من مواطني أفريقيا حلًّا لتلك المشكلة، فلا يمكن أن يأتي الجواب من الأوروبيين، الذين ينظرون وفقًا لتصوُّر للتاريخ يختلف عن التصوُّر المطلوب لفهم أفريقيا، ولكنَّ الأفارقة -حتىٰ وإن كان لديهم دراساتُهم وألَّفوا الكتبَ التاريخية- لم يكونوا مفكرين

---

(١) (Sociological Essays).

(٢) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), 721-6.

(٣) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), 706-8.

(٤) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), 266.

(٥) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 95.

في الجملة[١]. ثمَّ يصف أورتيغا ابن خلدون بأنه استثناءٌ بارزٌ من ذلك، فلديه عقلٌ واضحٌ ونَظَرٌ ثاقبٌ علىٰ طريقة اليونان.

يكشف لنا ابن خلدون أن الفوضىٰ الظاهرة في أحداث شمال أفريقيا يمكن فهمُها من حيثُ وجود طريقتَيْن للحياة: حياة البدو، وحياة الحضر[٢]. ويشير أورتيغا إلىٰ أنَّ الدولة والمجتمع في شمال أفريقيا -عند ابن خلدون- منفصلان ومتمايزان تمامًا، وهنا يكْمُن سرُّ التغيير التاريخي. فلدينا نوعان مختلفان تمامًا من البشر، ويتألَّف من كلٍّ منهما مجموعة اجتماعية، فالبدو ينشئون الحكوماتِ ويقيمون الدولَ، في حين أنَّ أهل الحضر ينشئون المجتمعات. والبدو الذين يتمتَّعون بمستوىٰ أعلىٰ من الشجاعة والانضباط الأخلاقي- قادرون علىٰ التغلُّب علىٰ أهل الحضر والسيطرة علىٰ مدنهم، فينشئون الدول، لكنَّ تلك الدول تكون مؤقتةً؛ لأنَّ البدو في المدن يُصابون بـ«فيروس الليونة»[٣]. ثمَّ يقع هؤلاء البدو المتحضِّرون الضعفاء تحت رحمة الغزاة الجُدد من أهلِ البدو، وتستمرُّ تلك الدورة في كل ثلاثة أجيالٍ أو كل مائة وعشرين سنةً[٤]. وهذا هو أساس فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، التي يعدُّها أورتيغا في الوقت نفسِه أولَ علم اجتماع[٥].

والأسرار التي يكشفها لنا ابن خلدون ليست مفيدةً في فهم مليلية وعلاقتها بما يحيط بها فقط، بل يمكن أن تخبرنا بشيءٍ عن الحياة في أسبانيا نفسِها. ففي قشتالة -علىٰ سبيل المثال- عناصرُ من ثقافة البربر، فإنَّ منزل الفلاح القشتالي يشبه المنازل في منطقة القبائل [في الجزائر]، كما أنَّ ثيابهم تشبه ثوب الجلابة المغربي[٦]. ويقترح أورتيغا أيضًا أنَّ نظرية

(١) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 97.
(٢) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 98.
(٣) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 99.
(٤) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 100.
(٥) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 101.
(٦) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 108.

ابن خلدون يمكن تطبيقُها علىٰ صعود الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، لكنه كان مخطئًا في عزو التوجُّه المتطرف للحركة الوهابية إلىٰ الإسلام نفسِه، فيقول:

«الإيمان المحمَّدي هجوميٌّ وحربيٌّ بطبيعته. فقبل كل شيء، يعتقدون أنَّ الآخرين ليس لديهم الحقُّ في الإيمان بما لا يؤمنون هم به، ويجب أن يكون الاسم الدقيق من الناحية النفسية لهذا الدين هو «عدم الشرك» وليس التوحيد، وفي الدين المحمَّدي صورٌ متجدِّدة دوريًّا من النزعات التطهيرية العتيقة، ومن هذه الصور: الوهابية . . .»[١].

ومن الواضح أنَّ أورتيغا هنا يكشف عن فهمِه الاستشراقي للإسلام. لكنَّه محقٌّ في فائدة نظرية ابن خلدون لفهم صعود الدولة الوهابية السعودية، ودور التوجهات الوهابية في ذلك[٢].

وعلىٰ الرغم من أنه يمكن الحديثُ عن بداياتٍ للتقليد الخلدوني الحديث في علم الاجتماع عند الإشارة إلىٰ أعمال مفكرين مثل فرانز أوبنهايمر وخوسيه أورتيغا، أو الذين جاؤوا من بعدهم مثل إيف لاكوست وإرنست غيلنر[٣]، فإنَّ هذا التقليد لم يتطوَّر بعدُ، لا في العالم الإسلامي ولا في الغرب.

ومع انتشار العلوم الاجتماعية الحديثة في جميع أنحاء العالم العربي، من القرن التاسع عشر وما بعده، بدأ قليلٌ من العلماء والباحثين المسلمين والغربيين في استخدام المقولات الخلدونية لدراسة الوقائع التاريخية والمعاصرة في مجتمعاتهم. ومن المسلمين الذين تأثَّروا بابن خلدون: الإصلاحيون جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا[٤]. وفي عصرنا، حاول بعض المفكرين -مثل محمد عابد الجابري وعلي أومليل-

---

(١) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 112.

(٢) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 112.

(٣) Lacoste, (Ibn Khaldun); Gellner, (Muslim Society).

(٤) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lectures), 60ff.

أن يفهموا فكر ابن خلدون علىٰ وجهٍ مخالفٍ لنزعة المركزية الأوروبية(١). وفي حين أنَّ تلك الدراسات لم تكن تطبيقًا لفكر ابن خلدون علىٰ السياقات التاريخية أو التجريبية، فإنها تظلُّ -مع ذلك- تقييماتٍ نظريةً مهمَّة لأعماله، تسعىٰ إلىٰ فهم ابن خلدون من حيثُ مقولات عصره وتصوراته، وهذا شرطٌ أساسيٌّ لأيِّ محاولة جادة لتطوير تلك التطبيقات الخلدونية. ومن المفكرين الغربيين الذين حاولوا تطبيق النظرية الخلدونية علىٰ المجتمع والتاريخ الإسلامي: إرنست غيلنر وإيف لاكوست.

وقد خصَّص هاورد بيكر وهاري بارنز في كتابهما «**الفكر الاجتماعي من التقاليد إلىٰ العلم**»، الذي نُشِر لأول مرة في عام ١٩٣٨م- العديد من الصفحات لمناقشة أفكار ابن خلدون، وقرَّرا فيه أنه كان أولَ من طبَّق أفكارًا تشبه الأفكار الحديثة في علم الاجتماع التاريخي(٢). ولعل أهم إسهام لابن خلدون ما لخَّصه بارنز كما يلي:

«لكنَّ أهمَّ ابتكارات هذا الكاتب المثير للاهتمام هو إدراكه لوحدة السيرورة التاريخية واستمراريتها. وفي مخالفة كبيرة للتصورات الثابتة في التأريخ المسيحي السائد، أدرك [ابن خلدون] الفكرة الأساسية القائلة بأنَّ مراحل الحضارة تظلُّ دائمًا في عملية ثابتة من التغيير، مثل حياة الفرد. وقد أشار بوضوحٍ إلىٰ تضافر العوامل النفسية والبيئية في ذلك التطور التاريخي. وفي الجملة، فإنَّ ابن خلدون أقربُ من ڤيكو في الحصول علىٰ شرف تأسيس فلسفة التاريخ، وكانت رؤيته للعوامل التي تتضمَّنها العملية التاريخية أصحَّ وأقربَ إلىٰ الحداثة من وجهات نظر الإيطالي [ڤيكو] بعد ثلاثة قرون»(٣).

---

(١) الجابري، «إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون»؛
Oumlil, (L'Histoire et son discours).

(٢) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), vol. I: 266-79.

(٣) Barnes, "Ancient and Medieval Social Philosophy", 25-6.

ويذكر فؤاد البعلي أنَّ سروكين، وكومبلوفيتش، وبارنز وبيكر، ممَّن اعترفوا بالإسهام العربي في مجال علم الاجتماع[1].

كما عُقِدت المقارنات بين ابن خلدون والعديد من المفكرين الغربيين الذين جاؤوا بعده، ولكن قيل إنهم ابتكروا أفكارًا مشابهةً لأفكاره، ولننظر في أوجه الشَّبه بين ابن خلدون وأوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م)، الأب المؤسِّس لعلم الاجتماع، كما ناقشها فؤاد البعلي[2]:

١- اعتقد كلٌّ منهما أنه ابتكر علمًا جديدًا، فأطلق ابن خلدون علىٰ علمه الجديد: «علم العمران البشري» أو «علم الاجتماع الإنساني»، في حين أطلق عليه أوغست كونت اسم السوسيولوجيا (علم الاجتماع).

٢- كان كونت يريد أن يحرِّر المجتمع من التصورات اللاهوتية والميتافيزيقية، وكذلك كان ابن خلدون يهدف إلىٰ تنقية دراسة المجتمع من التفسيرات الميتافيزيقية والخرافية، والاهتمام بالمعلومات الموضوعية والموثوقة.

٣- حاول كلٌّ منهما أن يستكشف قوانين الحياة الاجتماعية؛ ولذلك أدرك كلٌّ منهما أنَّ علمَهُ له قدرة تنبؤية.

٤- آمن كلٌّ منهما بضرورة معرفة الماضي لفهم الحاضر، وهذا هو المنهج التاريخي.

٥- اهتمَّ كلٌّ منهما بمنهجٍ تاريخيٍّ، ولم يضع أحدٌ منهما أيَّ مناهج إحصائية.

٦- فرَّق كلٌّ منهما بين علمِه والعلوم التي سبقته.

٧- اعتقد كلٌّ منهما أن الطبيعة البشرية واحدةٌ في كل مكان.

٨- أقرَّ كلٌّ منهما بأهمية التغيير الاجتماعي.

---

(١) Baali, (Ilm al-Umran and Sociology), 17.

(٢) Baali, (Ilm al-Umran and Sociology), 29-32.

والسؤال الواضح الذي طرحه فؤاد البعلي بعد ذلك هو: هل كان أوغست كونت علىٰ درايةٍ بكتابات ابن خلدون؟

ومن النظريات التي تفسِّر كيفية معرفة أوغست كونت بأعمال ابن خلدون ما يلي: أنَّ أوغست كونت ربما يكون قد وقف علىٰ الترجمات الفرنسية المذكورة سابقًا، أو أنه سمع عن ابن خلدون عن طريق طلّابه المصريين، أو أنه قرأ أعمال مونتسكيو، الذي قرأ أعمال ابن خلدون باللغة العربية. ولكن يبقىٰ في نطاق التكهنات أن يكون أوغست كونت قد تأثَّر تأثُّرًا غير مباشر بابن خلدون.

وقد جرت مناقشات لإمكانية تأثُّر ماركس وإنجلز بابن خلدون في مواضع أخرىٰ[1]. ومن الفرضيات التي يمكن أن تفسِّر معرفة إنجلز بأعمال ابن خلدون ما يلي: ربما يكون -مثل كونت- قد وقف علىٰ الترجمات الفرنسية، وربما سمع عن ابن خلدون عن طريق ماركس، فإنَّ ماركس ذكر ترجمة دي سلان في بعض ملاحظات القراءة التي كَتَبها عن الجزائر في أوائل ثمانينيات القرن التاسع عشر[2]؛ كما وصف إنجلز التغيير الدوري في قراءته للتاريخ الأوروبي قبل حقبة العصور الوسطىٰ، علىٰ نحوٍ مشابهٍ إلىٰ حدٍّ بعيدٍ لابن خلدون.

وفي حاشية مؤرخة بين عامي ١٨٩٤ و١٨٩٥م، يورد إنجلز عبارةً استشراقية كلاسيكية في تفريقه بين المسيحية والإسلام:

«الإسلام دينٌ ملائمٌ للشرقيين، ولا سيما العرب، أي سكَّان المدن الذين يعملون في التجارة والصناعة من ناحية، وأهل البدو الرحَّل من ناحية أخرىٰ. وهنا تكْمُن بذرة الصدام المتكرِّر الدوري، حيث تنمو الثروة والترف والرغد عند سكَّان المدن في رعاية «القانون»، أمَّا البدو الفقراء -ومن ثَمَّ

---

(١) This connection was made first of all by Bousquet, "Marx et Engels se sont-ils intéressés aux questions Islamiques", 119-30; Gellner, (Muslim Society); and later by Hopkins, "Engels and Ibn Khaldun", 9-18.

(٢) Hopkins, "Engels and Ibn Khaldūn", 12.

فهم أصحاب الأخلاق الصارمة- فيتأملون بحسدٍ وطمعٍ في هذه الثروات والملذَّات، ثمَّ يتحدون خلف نبيٍّ أو مهديٍّ لتأديب الفاسقين واستعادة الالتزام بالشعائر والإيمان الصحيح، والاستيلاء مقابل ذلك علىٰ كنوز هؤلاء المارقين. ثم في غضون مائة عام يصبحون بطبيعة الحال حيث كان هؤلاء المارقون؛ فيلزم تطهير جديد للدين، فيظهر مهديٌّ جديد، وتبدأ اللعبة مرةً أخرىٰ من البداية. وهذا ما حدث منذ حملات الغزو التي قام بها المرابطون والموحدون الأفارقة في أسبانيا، حتىٰ مهدي الخرطوم الأخير الذي نجح في إفشال الإنكليز. وقد حدث هذا بحذافيره أو ما يشبهه في الانتفاضات التي وقعت في بلاد فارس أو غيرها من البلدان المحمَّدية. كل هذه الحركات لبست لباسَ الدين، لكن أصلها يكْمُن في الأسباب الاقتصادية؛ ومع ذلك فحتىٰ إذا انتصروا كانوا يسمحون باستمرار الظروف الاقتصادية القديمة دون مساس. ولذلك يظلُّ الوضع القديم بلا تغيُّر، ويقع الصدام مرارًا وتكرارًا»[١].

في كلٍّ من أوروبا والعالم الإسلامي، اعتُقِد أنَّ الدين مجرَّد قناعٍ للحركات ذات الأسباب الاقتصادية. ولكن في حالة الغرب المسيحي، هاجمت الحركات نظامًا اقتصاديًّا قديمًا، وأسهمت في الإطاحة به، وأخذت أوروبا إلىٰ مرحلة أعلىٰ من التطوُّر. أما في العالم الإسلامي، فقد ظلَّ النظام الاقتصادي بلا مساسٍ. والنقطة الأهمُّ بالنسبة إلينا هنا هي الطبيعة الخلدونية لعبارة إنجلز؛ ففي حين أنَّه لم يذكر ابن خلدون، فمن المحتمل تمامًا أنه وماركس كانا علىٰ دراية بأعمال ابن خلدون. وكما يلاحظ نيكولاس هوبكنز، فربما انجذب إنجلز نحو ابن خلدون بسبب ما ظنَّه مقاربة ماديَّة في **المقدمة**[٢]. فعلىٰ سبيل المثال، يقول ابن خلدون إنَّ الاختلافات الحاصلة بين المجموعات ترجع إلىٰ اختلاف طرق كسب

---

(١) Engels, "On the History of Early Christianity", 276.

(٢) Hopkins, "Engels and Ibn Khaldūn", 12.

العيش[1]. ويقترح جورج بوسكيه أن يكون إنجلز قد قرأ ترجمة دي سلان لمقدمة ابن خلدون، لكنَّه قلب فكر ابن خلدون رأسًا علىٰ عقب عندما جزم بأولوية الحياة الاقتصادية، بدلًا من الدورة السياسية الخلدونية المكوَّنة من الصعود والسقوط[2]. ولكن حتىٰ وإن كان إنجلز قد اقتبس من ابن خلدون، فلا هو ولا ماركس فكَّرا في كيفية دمج الإطار الخلدوني في نظامهم المفاهيمي. وتتطلَّب صياغة علم الاجتماع الخلدوني التفكيرَ علىٰ هذا المنوال، لكنَّ ماركس وإنجلز عجزا عن ربط ذلك بأحد مفاهيمهما المهمَّة، وهو مفهوم أنماط الإنتاج.

والنقطة المهمَّة هنا هي أن يقال إنَّ هؤلاء المفكِّرين، الذين جاؤوا بعد عدَّة قرون، من حضاراتٍ مختلفة- ربما اطلعوا علىٰ أعمال أسلافهم وقدَّروها. ولكن نادرًا ما وقع ذلك في مجال علم الاجتماع، ومن الاستثناءات القليلة لذلك: بيكر وبارنز، اللذان لم يقتصرا علىٰ تخصيص قسم من كتابهما لابن خلدون، بل ناقشا أيضًا تأثير أفكاره في الأوروبيين؛ أي لكون ذلك مثالًا علىٰ اللقاء بين الحضارات في علم الاجتماع. وقد اقترحا أنَّ التأثير المباشر لابن خلدون في علم الاجتماع ربما بدأ في عام ١٨٩٩م، وهو العام الذي نشر فيه لودفيغ كومبلوفيتش «**المقالات الاجتماعية**» التي ضمَّت فصلًا عن ابن خلدون. كما أشارا إلىٰ تأثير ابن خلدون في نظرية الصراع عند فرانز أوبنهايمر، الذي اعتمد علىٰ ابن خلدون في عمله المتعلِّق بالإصلاح الزراعي[3].

والأهمُّ من ذلك أنَّ بارنز وبيكر تمكَّنا من إدراك الجوانب «الحديثة» في عمل ابن خلدون، دون التعسُّف في تأويله خارج سياقه، فكانا علىٰ إدراكٍ تامٍّ بأنَّ ابن خلدون كتب في زمانٍ ومكانٍ مختلفين كثيرًا عن أوروبا في القرن التاسع عشر، وفي الوقت نفسِه استطاعا فهم الجوانب العامَّة التي

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٧١، ١٣٢، ١٣٨، ١٤٠.

(٢) Bousquet, "Marx et Engels se sont-ils intéressés aux questions Islamiques)", 124-5.

(٣) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), Vol. I: 267.

لا تختصُّ بزمانٍ ومكانٍ في عمل ابن خلدون. كما أشارا إلىٰ أنَّ منهجه توجَّه نحو نقد التاريخ الوثائقي، مما دفعه إلىٰ صياغة قوانين المجتمع والتغيُّر الاجتماعي، وأشارا أيضًا إلىٰ أنَّه وإن كان منهج ابن خلدون «علمانيًّا» -وربما قصدا بذلك أنه «ماديٌّ»- فلم يكن لديه عقلية تجريبية؛ وذلك لأنَّ العناصر التجريبية والعناصر الغيبية كانت عنده جزءًا من واقع واحدٍ. لكنَّ العناصر الغيبية عنده تشير إلىٰ الحقائق النهائية، ونادرًا ما قدَّمها في سياق تفسير التغيير الاجتماعي[1]. والأهم من ذلك أنَّ أهميته -بوصفه مفكِّرًا اجتماعيًّا- لا تكْمُن في معالجته الشاملة لمجموعة واسعة من المواد، بل في معاملته الخاصَّة لهذه المادة، وبهذا الاعتبار، كان شديد الشَّبه بدوركهايم وڤيبر وغيرهما، فكان «عقل إنسانٍ يسعىٰ إلىٰ أن «يفهم» لا أن يصنِّف العوامل الاجتماعية المعينة في حياة الإنسان وأفعاله»[2].

وكانت درجة الاعتراف التي منحها علماء الغرب لابن خلدون في الماضي -وصولًا إلىٰ أوائل القرن العشرين- أكبر كثيرًا مما هي عليه في التدريس المعاصر ومؤلفات تاريخ علم الاجتماع. كما لم يتمَّ تطوير علم الاجتماع الخلدوني المعاصر أو الجديد بعدُ. وعلىٰ الرغم من أنَّ ابن خلدون وضع أدواتٍ وتصوراتٍ نظريةً ذات قيمةٍ للدراسة الوضعية العملية للتاريخ (مقابل الدراسة المعيارية)، فإنَّ معظم تلاميذ ابن خلدون وطلابه لم يهتموا بالبناء علىٰ أفكاره، والجمع بينها وبين المفاهيم المستمدَّة من علم الاجتماع الحديث، وتطبيق الأُطر النظرية المستمدَّة من فكره علىٰ الحقائق والوقائع التاريخية والعملية. وفي حين أنَّ ابن خلدون اهتمَّ بالمغرب والمشرق العربي، فإنَّ نظريته عن نشأة الدول وسقوطها لها صلةٌ كبرىٰ بدراسة الإمبراطورية العثمانية، والدولة الصفوية، والغزو المغولي للصين، والعديد من المجالات التطبيقية الأخرىٰ.

(١) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), Vol. I: 269.

(٢) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), Vol. I: 269.

وقد تجاوز عددٌ قليلٌ من الدراسات مجرَّد الوقوف عند مقارنة بعض الأفكار والتصورات عند ابن خلدون بالأفكار والتصورات عند المفكرين في الغرب الحديث، لتتجه نحو استكمال نظريته لتصبح إطارًا يستخدم بعض أدوات العلوم الاجتماعية الحديثة[1]. والسبب في قلّة عددها هو استمرار نزعة المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية.

تعريفٌ لنزعة المركزية الأوروبية

وهنا يجب أن يُقال إنَّنا لا نزعم أنَّ موضوع المركزية الأوروبية لم يخضع للتناول من قبل، ولكن خلافًا لمناقشة نزعة المركزية الأوروبية عند عددٍ من المفكرين والباحثين، مثل عبد اللطيف الطيباوي وأنور عبد الملك وإدوارد سعيد في سياق تناولهم المنهجي للاستشراق، فإنَّ تلك الهموم المتعلِّقة بالمركزية الأوروبية لم تشقَّ طريقها إلىٰ التدريس في مجال العلوم الاجتماعية. وهذا لا يعني أنَّ موضوع المركزية الأوروبية لم يُطرَح في مقرَّرات العلوم الاجتماعية والإنسانية، لكنَّ تلك المقررات والمناقشات تقتصر -بوجهٍ عامٍّ- علىٰ الدورات التعليمية المتعلِّقة بالعالم الثالث أو بموضوعات ما بعد الاستعمار. ونادرًا ما نجد أنَّ الدورات الأساسية أو التأسيسية تقوم علىٰ الهموم والمخاوف التي يثيرها نقد المركزية الأوروبية. فعلىٰ سبيل المثال، في حين أنَّه لا يندر وجود الأدبيات المتعلِّقة بمشكلات المركزية الأوروبية، فإنَّ الدورات التعليمية التي تدرِّس النظرية الاجتماعية لا تسعىٰ -في الجملة- إلىٰ تصحيح هذا التحيز، عن طريق تقديم مفكرين غير غربيين، أو عن طريق نقد عناصر المركزية الأوروبية في أعمال المنظِّرين الغربيين، مثل ماركس وڤيبر ودوركهايم. ولذلك كان من الضروري وضعُ تعريفٍ للمركزية الأوروبية، لبيان كيف ظلَّت توجُّهًا ثابتًا في العلوم الاجتماعية، حيث يجري تدريسها في مؤسسات التعليم العالي.

---

(١) Cheddadi, "Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldun"; Gellner, (Muslim Society); Lacoste, (Ibn Khaldūn); Carré, "A propos de vues néo-Khalduniennes"; Alatas; "A Khaldūnian Perspective".

تُعَدُّ المركزية الأوروبية حالةً خاصةً من المركزية العرقية. وتُعرَّف المركزية العرقية -بوجهٍ عامٍّ- بأنها اعتقادٌ بفضل عِرق الشخص أو مجتمعه علىٰ الأعراق أو المجتمعات الأخرىٰ. وهي تتضمَّن تقييمًا وحكمًا علىٰ المجموعات الأخرىٰ، من حيثُ المقولات ومعايير التقييم الموجودة عند العِرق أو المجموعة التي يُعتقَد فضلها وتفوُّقها. ومن ثَمَّ فإنَّ المركزية الأوروبية تشير إلىٰ تقييم المجتمعات غير الأوروبية من حيثُ الافتراضات والتحيزات الثقافية للأوروبيين. وفي العالم الحديث، لا يمكن فصل المركزية الأوروبية عن الهيمنة الثقافية والاقتصادية للولايات المتحدة، نتيجةً لاستيطان الأوروبيين للقارة الأمريكية، وما تلاه من هيمنة الولايات المتحدة. ولذلك فإذا أردنا دقَّةً أعلىٰ، فسوف نطلق علىٰ الظاهرة التي ننظر فيها: نزعة المركزية الأوروبية/الأمريكية(١).

وبعد وضع هذا التعريف العام، كيف يمكن أن نفهم تجليات المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية؟ يمكن فهمُ المركزية الأوروبية في العلوم الاجتماعية علىٰ أنها تقييمٌ للحضارات الأوروبية وغير الأوروبية من وجهة نظرٍ أوروبية جازمة. ولغرضنا البحثي، فمن المهمِّ تحديد المقصود بوجهة النظر الأوروبية. فيمكن وصفُ هذا بأنه ما يؤسِّس ويستخدم المفاهيم المستمدَّة من التقاليد الفلسفية الأوروبية والخطاب الشعبي الأوروبي، وما يتمُّ تطبيقه علىٰ الدراسة العملية للتاريخ والاقتصاد والمجتمع. ثم يُختار المجال التطبيقي للتحقيق وفقًا لمعايير الاهتمام الأوروبية (والأوروبية هنا تحمل معنىٰ الأمريكية أيضًا). ونتيجةً لذلك، يستند بناءُ أيِّ جانبٍ معيَّنٍ من الواقع التاريخي أو الاجتماعي علىٰ المقولات والمفاهيم الأوروبية، وكذلك مصالحها المادية والمثالية. وفي ذلك عجزٌ عن تقديم وجهة نظر الآخر(٢).

(١) For other accounts of Eurocentrism see Amin, (Eurocentrism); and Wallerstein, "-Eurocentrism and its Avatars".

(٢) Tibawi, "English Speaking Orientalists", 191, 196; Tibawi, "Second Critique of English-Speaking Orientalists", 5, 13, 16-17.

ويمكن سردُ سمات نزعة المركزية الأوروبية، ولا سيما في الكتابات المتعلِّقة بالعلوم التاريخية والاجتماعية في الموضوعات المختلفة، المتعلِّقة بالمسائل الكليَّة الكبرىٰ، مثل أصول الحضارة الحديثة أو صعود الرأسمالية الحديثة، كما يلي (ولكن بلا حصرٍ):

١- **ثنائية الذات والموضوع**: فالأوروبي هو الذات العالمة أو هو راوي القصَّة وبطلُها، أمَّا غير الأوروبيين فيظلون موضوعاتٍ سلبيةً لا نسمع لها صوتًا، ولا تصل إلينا وجهة نظرها إلَّا حيث يرىٰ الراوي ذلك مناسبًا. وهذه الموضوعات سلبيَّة، وغير مشاركة، وغير فاعلة، وغير مستقلَّة، وليست ذات سيادة[(١)]. وقد تحدَّث إدوارد سعيد عن مقابلة فلوبير لغانية مصرية، لم تتحدَّث مطلقًا عن نفسِها ولم تصور قطُّ مشاعرها، بل كان فلوبير هو الذي تحدَّث باسمها وصوَّرها[(٢)]. ومن نتائج هذا «العلم المطلق»: البناء الإشكالي للأشياء غير الأوروبية. وكما لاحظ إيمانويل وولرشتاين، فقد تعرَّضت تلك البناءات للهجوم علىٰ ثلاثة مستويات: أنَّها لا تطابق الواقع المرصود، وأنها لإفراطها في التجريد فقد أزالت التنوُّع المرصود، وأنها قائمةٌ علىٰ التحيزات الأوروبية[(٣)].

٢- **الأوروبيون في الصدارة**: فالتركيز منصبٌّ علىٰ وضعِ الأوروبيين في الصدارة والمقدمة، بدلًا من اللقاءات الحضارية مع غير الأوروبيين. فيُعتقَد أنَّ الحداثة إبداعٌ أوروبيٌّ تحديدًا، وأنها راجعةٌ إلىٰ التفوق الأوروبي، سواءٌ استند ذلك النظر إلىٰ المنظور البيولوجي أو الثقافي أو الاجتماعي. وكثيرًا ما تُذكَر اللقاءات مع غير الأوروبيين، ولكنها لا تُقدَّم علىٰ أنها تُسهم في أيِّ تغييراتٍ مهمَّة في مسار التاريخ الأوروبي.

---

(١) Abdel-Malek, "Orientalism in Crisis", 107-8.

(٢) Said, (Orientalism), 6.

[وفي الترجمة العربية (الصادرة عن رؤية للنشر والتوزيع، من ترجمة الدكتور محمد عناني): ص٤٩. (المترجم)]

(٣) Wallerstein, "Eurocentrism and its Avatars", 8.

٣- **الأوروبيون هم المبتكرون**: فيُنظَر إلىٰ الأوروبيين دائمًا علىٰ أنهم مبتكرون؛ ونتيجةً لذلك يقلُّ أو ينعدم اعتبار الأصول الثقافية المتعدِّدة للعديد من جوانب حضارتنا الحديثة. وفي الكتابات المتعلِّقة بتاريخ الفلسفة -علىٰ سبيل المثال- كثيرًا ما توضع الفلسفة الإسلامية في الحاشية، وتُصوَّر في اختزالٍ علىٰ أنها اقتصرت علىٰ نقل الفكر اليوناني إلىٰ العالم الأوروبي في عصر النهضة. وقد أشار ألفريد ڤيبر -الأخ الأصغر لماكس ڤيبر ومؤلف كتاب في تاريخ الفلسفة- إلىٰ أنَّ العرب كانوا «تلاميذ مَهَرة لعلوم اليونان والفرس والهنود. وكانت فلسفتهم امتدادًا للفلسفة المشائية والأفلاطونية الجديدة، وهي فلسفة متعلِّمة أكثر من كونها أصليةً، وتتكوَّن أساسًا من الشرح، ولا سيما شرح نظام أرسطو»[١]. وهنا في بضعة أسطر إنكارٌ لإسهام الفلسفة الإسلامية بأكملها في فكر عصر النهضة، عن طريق ادعاء أنها كانت تفتقر تمامًا إلىٰ الأصالة، علىٰ الرغم من وفرة أعمال الفلاسفة والعلماء المسلمين من القرن التاسع إلىٰ القرن الرابع عشر التي تبيِّن خلاف ذلك.

٤- **هيمنة المقولات والمفاهيم الأوروبية**: يشير عبد اللطيف الطيباوي إلىٰ «الإصرار علىٰ دراسة الإسلام والعرب عن طريق تطبيق المقولات الأوروبية الغربية»[٢]. وكان هذا بسبب مغالطة نزعة المركزية الأوروبية، التي أشار إليها نيدام في عام ١٩٥٥م، أنَّ الطبيعة العالمية للعلوم والتكنولوجيا الأوروبية تعني أنَّ كلَّ ما هو أوروبي كان عالميًّا أيضًا[٣]. وكما لاحظ وولرشتاين، فقد كانت العلوم الاجتماعية الأوروبية عالميةً بمعنىٰ أنَّ الإنجازات الأوروبية التي تحقَّقت في القرن السادس عشر إلىٰ القرن التاسع عشر اعتُبِرت قابلةً للتكرار في الأماكن الأخرىٰ، لا لأنَّ ذلك أمرٌ مرغوب فيه فقط، بل لأنه كان حتميًّا أيضًا[٤]. وبقدر ما كانت هذه

---

(١) Weber, (History of Philosophy), 164n.

(٢) Tibawi, "Second Critique of English-Speaking Orientalists", ٣٧.

(٣) Needham, "The Dialogue of East and West", 26.

(٤) Wallerstein, "Eurocentrism and its Avatars", 5.

سيرورة عالمية، فكذلك كانت الحقائق العلمية الاجتماعية التي فسَّرتها. فكان يُنظَر إلىٰ العلوم الاجتماعية الأوروبية علىٰ أنها عالميةٌ، بمعنىٰ أنها تحمل حقائقَ علميةً قابلةً للتطبيق في أيِّ مكانٍ آخر في العالم. وإذا لم تكن كذلك، فإنَّ هذا بسبب مشكلاتٍ معيَّنة في تكوين المفهوم، أو المشكلات العملية المتعلِّقة بالرصد أو بجمع البيانات، وليس بسبب العلوم الاجتماعية نفسِها. والنتيجة إذن هي فرض/هيمنة المقولات والمفاهيم الأوروبية، وما يصاحب ذلك من إهمالٍ للمقولات والمفاهيم ذات الأصول غير الأوروبية. فكان كلُّ ما هو غير أوروبي يُعَدُّ موضوعًا جديرًا بالتحليل، ولكن قلَّما اعتُبِر ذاتًا عالمةً. فعلىٰ سبيل المثال، كثيرًا ما كانت نظريات ابن خلدون عن التغيير التاريخي ونشأة الدول موضوعًا للدراسات، ولكن نادرًا ما كانت تُطوَّر وتُطبَّق لتصبح إطارًا نظريًّا لدراسة الحقائق والوقائع العملية.

ينبغي أن يكون واضحًا أنه ما دامت هذه السمات تتصف بها العلوم الاجتماعية، فسيكون من الممتنع عمليًّا تقديم الأفكار المتعلِّقة باللقاء بين الحضارات -مثل الأصول الثقافية المتعدِّدة للحداثة، وتنوُّع وجهات النظر- في تدريس العلوم الاجتماعية. وفي القسم التالي سأوضِّح أنَّ الحال كذلك بالفعل، فإنَّ سمات نزعة المركزية الأوروبية الموضَّحة سابقًا هي التي تحدِّد سمات العلوم الاجتماعية حيث تُدرَّس في الجامعات حول العالم.

ابن خلدون في مناهج العلوم الاجتماعية

في تدريس كلٍّ من تاريخ النظرية الاجتماعية والنظرية الاجتماعية نفسها، تظهر السمات الأربع لنزعة المركزية الأوروبية.

ثنائية الذات والموضوع

في الغالبية العظمىٰ من كتب النظرية الاجتماعية أو الأعمال التي تعالج تاريخ النظرية الاجتماعية، تُعَدُّ ثنائية الفصل بين الذات والموضوع موضوعًا واسع الانتشار. فالأوروبيون هم الذات العالمة، أي هم المنظِّرون الاجتماعيون والمفكِّرون الاجتماعيون. ويقتصر ظهور غير الأوروبيين في

تلك المعالجات علىٰ كونهم موضوعاتٍ للرصد ولتحليل المنظرين الأوروبيين، مثل ظهور الهنود والجزائريين عند ماركس، أو الأتراك والصينيين واليهود عند ڤيبر، لا علىٰ أنَّهم مصادرُ للمفاهيم والأفكار في علم الاجتماع. وفي أحد المعالجات التاريخية، وُضِعت «النظريات الاجتماعية المبكِّرة» فيما يُسمَّىٰ بالمجتمعات «الأبسط» أو غير المتعلِّمة، وكذلك في مصر القديمة، وبابل القديمة، والمدن اليونانية، واليابان والصين- تحت تصنيف النظريات الدينية[١]. ومن الواضح أن هذه المناقشة كانت مبنيةً علىٰ قسمة العلمي/الأسطوري القديمة، التي يُفترض أنها تفصل بين الغرب والشرق. أمَّا حقيقة وجود ما يمكن اعتباره فكرًا وضعيًّا وعلميًّا في أجزاء من العالم الإسلامي والهند واليابان والصين منذ القرن الرابع عشر وما بعده، إلىٰ درجة تقارب ما كان يُعَدُّ علم اجتماع في الغرب، فلم تُناقَش قطُّ حتىٰ مع علم الأوروبيين بتلك الأعمال منذ القرن التاسع عشر[٢]. وفي الأعمال المتعلِّقة بتاريخ الفكر الاجتماعي وتطوُّر نظرية علم الاجتماع، انصبَّ التركيز علىٰ المفكرين الأوروبيين، علىٰ حساب تحويل اللقاء بين الحضارات إلىٰ فكرةٍ أو موضوعٍ ربما كان له تأثيره في النظرية الاجتماعية في أوروبا. وفي كتاب هاينز ماوس «**تاريخ مختصر لعلم الاجتماع**»، لم يذكر قطُّ أي مفكِّر غير أوروبي في الفصل الخاص بالإرهاصات السابقة لعلم الاجتماع[٣].

تهدف معظم الكتب الدراسية للنظرية الاجتماعية الكلاسيكية إلىٰ تقديم المنظِّرين الكلاسيكيين الأوروبيين، مثل ماركس وڤيبر وسيميل ودوركهايم، لكنها لا تلتزم بتعريف «الكلاسيكية» الذي تدَّعي أنها تتبنَّاه. وسوف أبيِّن

---

(١) Fletcher, (The Making of Sociology), Ch. 2.

(٢) علىٰ سبيل المثال، يشير بينوي ساركار إلىٰ تركيز الكتابات الاستشراقية الشديد علىٰ الميتافيزيقا والدين في الثقافة الهندية، وشدَّد علىٰ الجوانب الوضعية والعلمانية، انظر:
Sarkar, (The Positive Background of Hindu Sociology), 351.

(٣) Maus, (A Short History of Sociology), Ch. 1.

لاحقًا أنَّ النتيجة المنطقية لتعريف «الكلاسيكية» هي النظر الجادُّ بعينِ الاعتبار إلىٰ المفكِّرين غير الأوروبيين في الكتب الدراسية.

يؤدي غياب المفكرين غير الأوروبيين في الكتب الدراسية للنظرية إلىٰ غيابهم عن الدورات الدراسية أيضًا. وإنَّ كتاب «**موارد تديس نظرية علم الاجتماع**»، الذي نشرته الجمعية الأمريكية لعلم الاجتماع في عام ١٩٨٩م، يكشف تمامًا عن هذه النقطة. حيث يحتوي الكتاب علىٰ عددٍ من أوصاف الدورات الدراسية لنظرية علم الاجتماع، وتتضمَّن قائمة المنظِّرين الكلاسيكيين الذين تُدرَّس أعمالهم: مونتيسكيو، وڤيكو، وكونت، وسبنسر، وماركس، وڤيبر، ودوركهايم، وسيميل، وتونيز، وسومبارت، ومانهايم، وباريتو، وسومنر، ووارد، وسمول، وولستونكرافت. ولا وجود لأيِّ مفكِّر غير أوروبي، كما لم تحظَ النساء بتمثيلٍ جيِّد بأيِّ اعتبار[١]. وعلىٰ الرغم من أنَّ ابن خلدون قد يبدو استثناءً لتلك القاعدة؛ لأنَّ العديد من الأوروبيين «اكتشفوا» أعماله وناقشوها منذ القرن التاسع عشر، فإنَّ مراجعةً سريعةً لتلك المناقشات ستكشف عن أنه ذو أهمية تاريخية في غالب الأمر[٢].

الأوروبيون في الصدارة

يُعَدُّ الاهتمام الحصري لمجال نظرية علم الاجتماع بالمفكرين الأوروبيين والمفكرين الأمريكيين المتأخرين هو القاعدة لا الاستثناء. وانتقالًا إلىٰ الاستثناء، فمن المثير للاهتمام ملاحظة أنَّ هاورد بيكر وهاري بارنز في كتابهما «**الفكر الاجتماعي من التقاليد إلىٰ العلم**»، المنشور لأول مرة في عام ١٩٣٨م، قد خصَّصا العديد من الصفحات لمناقشة أفكار

---

(١) Moodey, (Resource Book for Teaching Sociological Theory).

(٢) أقرَّ جورج ريتز بأنَّ ابن خلدون مثالٌ لعالم الاجتماع الذي سبق المفكرين الكلاسيكيين الغربيين، لكنه لم يستطع أن يقدِّم ما هو أكثر من ترجمة مختصرة لابن خلدون في كتابه الدراسي «نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية» (بالإنكليزية: Classical Sociological Theory).

ابن خلدون[1]. وعند ذكرهما لابن خلدون، أشارا إلىٰ أنَّ أول كاتب بعد بوليبيوس يقوم بتطبيق ما يشبه الأفكار الحديثة في علم الاجتماع التاريخي لم يكن أوروبيًّا[2]. والفضل يرجع إليهما -وإلىٰ غيرهما في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين- في معرفة الغرب بابن خلدون[3]. ولم يخصِّص بيكر وبارنز قسمًا في كتابهما لابن خلدون فحسب، بل ناقشا تأثير أفكاره في الأوروبيين؛ أي لقاء الحضارات في علم الاجتماع[4]. وسوف نتناول موضوع تلك العلاقات في قسم لاحق، ولكن في حين أنَّ تلك العلاقات قد أقرَّ بها عددٌ قليلٌ من الأعمال المبكِّرة والمجهولة إلىٰ حدٍّ ما، فإنَّها لم ترد في مناقشات كتب نظرية علم الاجتماع السائدة وغيرها من الأعمال.

الأوروبيون هم المبتكرون

نتيجةً لذلك، أصبح يُنظَر إلىٰ الأوروبيين علىٰ أنهم المبتكرون وحدهم لعلم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرىٰ، وقلَّما صُرِف الاهتمام إلىٰ الأصول الثقافية المتعدِّدة لتلك المجالات. وفي حين أنَّ بعض المعالجات في أوائل القرن العشرين لظهور النظرية الاجتماعية تشير أحيانًا إلىٰ المفكرين غير الغربيين، وأشهرهم في هذا الصدد هو ابن خلدون، فإنَّ

(١) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), Vol. I: 266-79.
وقد أشار بارنز في عام ١٩١٧م إلىٰ أنَّ «ابن خلدون أقرب من ڤيكو في الحصول علىٰ شرف تأسيس فلسفة التاريخ»، وأنَّ آراءه في العوامل التي تؤثر في السيرورة التاريخية أصحُّ وأكثر حداثةً من الإيطالي ڤيكو الذي جاء بعده بثلاثة قرون. انظر:
Barnes, "Ancient and Medieval Social Philosophy", 3-28.

(٢) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), Vol. I: 266.

(٣) Examples are von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche", 93: 581-634; Flint, (History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland), 158ff., Gumplowicz, (Soziologische Essays), 90-114; Maunier, "Les idées sociologiques d'un philosophie arabe au XIVe siècle"; Oppenheimer, (System der Soziologie), Vol. II, 173ff.; Vol. IV, 251ff.; Schmidt, (Ibn Khaldun); Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 95-114; Ritter, "Irrational Solidarity Groups", 1-44.

(٤) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), Vol. I: 267.

ابن خلدون كان عالمًا فيما قبل العصر الحديث، وقد توفي في مطلع القرن الخامس عشر. أمّا مجموعة المفكرين الآخرين في الهند والصين واليابان وجنوب شرق آسيا، الذين عاشوا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، والذين يمكن عدُّهم في المفكرين الاجتماعيين المعاصرين، فهؤلاء إمّا لم يُذكروا إلّا بإيجازٍ كما في التواريخ المبكِّرة لعلم الاجتماع (كما عند ماوس، وبيكر وبارنز)، وإمّا أُهملوا تمامًا كما في الأعمال الحديثة. وليس من المبالغة أن يقال إن الأجيال التي تلت كومبلوڤيتش وأوبنهايمر وبيكر وبارنز قد حذفت المفكرين غير الأوروبيين من كتب التاريخ، فإنَّ إشارة بيكر وبارنز -علىٰ سبيل المثال- إلىٰ تأثير ابن خلدون في كومبلوڤيتش وأوبنهايمر هي فكرةٌ لم ترد قطُّ في المعالجات اللاحقة لتاريخ الفكر الاجتماعي.

هيمنة المقولات والمفاهيم الأوروبية

النتيجة المنطقية لوضع ثنائية الذات والموضوع في مجال الممارسة - وتقديم الأوروبيين والأمريكيين الشماليين في نظرية علم الاجتماع، والنظر إلىٰ الأوروبيين حصرًا بوصفهم مؤسِّسي علم الاجتماع ومُبتكريه- هي هيمنة المفاهيم والمقولات الأوروبية في العلوم الاجتماعية، علىٰ حساب المفاهيم والمقولات غير الأوروبية. فعلىٰ سبيل المثال، ذكرنا سابقًا أن الاهتمام بابن خلدون كان أقربَ إلىٰ كونه اهتمامًا تاريخيًا، ولم يظهر إلّا القليل من الاهتمام بتطوير أفكاره، والجمع بينها وبين المفاهيم المستمدَّة من علم الاجتماع الحديث، وتطبيق الإطار النظري المستمد من فكره علىٰ الحقائق والوقائع التاريخية. ومع وجود استثناءاتٍ بلا شكٍّ سعت إلىٰ تطبيق نظريةٍ أو نموذجٍ خلدونيٍّ علىٰ الواقع الاجتماعي، فإنها قليلةٌ وهامشيةٌ بالنسبة إلىٰ التيار السائد في تدريس العلوم الاجتماعية[1]. ثم تنتقل هيمنة المفاهيم

---

(١) للاطلاع علىٰ بعض هذه الاستثناءات، انظر:

Gellner, (Muslim Society), Ch. 1; Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 119-30; Lacoste, (Ibn Khaldun); Carré, "A propos de vues néo-Khalduniennes", 368-87; and Alatas, "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies", 29-51.

والنظريات المستمدَّة من الأوروبيين والأمريكيين الشماليين في مناهج تدريس علم الاجتماع وغيره من العلوم الاجتماعية إلىٰ مجال الأبحاث، ففي دراسة الأديان -علىٰ سبيل المثال- يأتي الجزء الأكبر من المفاهيم من الدين المسيحي، فإنَّ المفاهيم الموجودة في الدراسات الفلسفية والاجتماعية للأديان، مثل الكنيسة والطائفة والمذهب وحتىٰ مفهوم الدين نفسه، لا تخلو من الدلالات المسيحية، وتؤثر في إعادة البناء العلمي الاجتماعي للأديان الأخرىٰ غير المسيحية[1]. ولا يزال يتعيَّن علىٰ مجال علم اجتماع الأديان أن يثري نفسَه، عن طريق تطوير المفاهيم والمقولات المستمدَّة من «الأديان» الأخرىٰ، كالإسلام والهندوسية واليهودية وغيرها.

وإذا استمرَّ تجاهل دور غير الأوروبيين، وإسهاماتهم، وأهميتهم، وقيمهم، وجهودهم، في التدريس وفي البحث في مجال العلوم الاجتماعية؛ فسوف يستمرُّ تهميش هؤلاء العلماء.

معوقات تطوُّر علم الاجتماع الخلدوني

تكشف معاملة ابن خلدون علىٰ أنه موضوعٌ لا ذاتٌ عن السبب في بقاء علم الاجتماع الخلدوني دون تطوُّر؛ لأنَّ تلك المعاملة قد أدَّت إلىٰ عدم التركيز علىٰ تطبيق إطاره النظري علىٰ الحالات التاريخية والمعاصرة. وإنَّ بقاء ابن خلدون هامشيًّا في العلوم الاجتماعية، وفي علم الاجتماع خاصةً، له علاقة بحقيقة أنَّه لم يتطور ما يُمكن أن نطلق عليه: علم الاجتماع الخلدوني الحديث، أي علم اجتماع خلدوني للمجتمعات الحديثة. لقد كان ابن خلدون نفسه نتاجًا لمجتمعات ما قبل الرأسمالية، وكتب عن تلك المجتمعات وعن نشأة الدولة. وبسبب تهميشه، فإنَّ عمله لم يحظَ بذلك النوع من الاهتمام الذي كان من شأنه أن يؤدي إلىٰ تطوير علم اجتماع خلدوني حديث. والاهتمام المشار إليه هنا له سبعة جوانب أو مستويات:

---

(١) Matthes, "Religion in the Social Sciences".

١- **التاريخ**: وأعني بهذا تاريخ الفلسفة الاجتماعية، مع التركيز بدرجة خاصَّة علىٰ حياة ابن خلدون وفكره.

٢- **النظرية**: وهذه تشير إلىٰ العرض المنهجي والتحليل والنقد لنظرية ابن خلدون، مع الرجوع إلىٰ المفاهيم والتصورات الرئيسة المستخدمة، ونوع الدليل المرتَّب، والافتراضات المتعلِّقة بالموضوع، والتحقُّق التجريبي والتطبيقي لها.

٣- **ما وراء النظرية**: وهذا يشير -ضمن أمور أخرىٰ- إلىٰ الانتباه إلىٰ الأبعاد المعرفية والمنهجية الكامنة وراء نظرية ابن خلدون.

٤- **بناء النظرية**: وهذا يشير إلىٰ التجريدات المستمدَّة من النظرية الموجودة، أي نظرية ابن خلدون في هذه الحالة، لتوليد ما يمكن أن يُسمَّىٰ النظرية الخلدونية الحديثة، ولتطبيقها علىٰ أزمنة وأماكن أخرىٰ غير زمانه ومكانه.

٥- **التقييم النقدي للتطبيقات السابقة لابن خلدون**: مثل أعمال غوتييه، وأورتيغا، وغيلنر، ولاكوست.

٦- النشر والتأليف عن ابن خلدون في الندوات الدورية، أو الأوراق العلمية في مؤتمرات علم الاجتماع الرئيسة.

٧- تدريس ابن خلدون في مقررات علم الاجتماع السائدة من الكتب السائدة في علم الاجتماع ونظرية علم الاجتماع.

والأمور الحاسمة في تطوير علم الاجتماع الخلدوني الحديث هي المستويات من الرابع إلىٰ السابع؛ وذلك لأنَّ المعلومات التاريخية المتعلِّقة بابن خلدون ومعلومات سيرته الذاتية والأدبيات النظرية التأسيسية والأدبيات المتعلِّقة بما وراء نظريته (أي المستويات من الأول إلىٰ الثالث)، التي توفر الأساس اللازم لبناء نظرية خلدونية حديثة- متوفرةٌ بعدَّة لغات، من أهمها اللغة العربية والإنكليزية والفرنسية، مع وجود بعض الأعمال المهمَّة باللغة الفارسية والتركية والألمانية. وسوف أقدِّم في هذا القسم لمحةً شديدة

الإيجاز عن الأعمال التي صدرت عن ابن خلدون في العالم العربي والإسلامي، وسأناقش لماذا لم تؤدِّ إلىٰ تطوير نظرية خلدونية حديثة. وفيما يلي فكرة عن طبيعة الأعمال التي تقع تحت المستويات من الأول إلىٰ السابع[1].

والجزء الأكبر من الأعمال المتعلِّقة بابن خلدون هي أعمال تتعلَّق بالنظرية أو بما وراء النظرية.

النظرية

وفيما يتعلَّق بمجال النظرية، فإنَّ الأعمال الموجودة كثيرة جدًّا ولا يمكن سَرْدُها جميعًا هنا، وكثير منها يقع في أحد قسمَيْن:

القسم الأول هو الأعمال التي حاولت التوفيق بين ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث. وكما أشار أحمد زايد، فقد التزم الكثير من علماء الاجتماع العرب بإجراء المقارنات بين ابن خلدون ومؤسِّسي علم الاجتماع في العصر الحديث، لبيان أنَّ ابن خلدون هو الذي أسَّس هذا العلم[2]، فانعقدت المقارنة بين ابن خلدون ومكيافيللي[3]، وكونت[4]، وماركس[5]، ودوركهايم[6]. وقد أُلِّفت العديد من الدراسات لمفاهيم وقضايا معيَّنة لها

---

(١) وسنشير بوجهٍ عامٍّ إلىٰ الأعمال المؤلَّفة باللغات العربية والفرنسية والإنكليزية والمنشورة خارج العالم العربي والإسلامي.

(٢) أحمد زايد، «سبعون عامًا لعلم الاجتماع في مصر»، ص١٤.

(٣) عبد الله العروي، «ابن خلدون ومكيافيللي»؛

Laroui, (Islam et modernité).

(٤) علي عبد الواحد وافي، «الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون وأوغست كونت»؛ فؤاد البعلي، «علم العمران الخلدوني وعلم الاجتماع الحديث»؛ مجد الدين عمر خيري، «تأسيس علم الاجتماع»؛

Faghirzadeh, (Sociology of Sociology).

(٥) Baali and Price, "Ibn Khaldun and Karl Marx".

(٦) Faghirzadeh, (Sociology of Sociology); Izzat, (Etude comparée d'Ibn Khaldun et Durkheim);

خيري، «تأسيس علم الاجتماع».

علاقة مباشرة بأعمال ابن خلدون، مما لا يمكن سردُه هنا، فتناولت تلك الدراسات موضوعاتٍ مثل: نشأة الدولة، والعصبية، والمدينة، والمجتمعات الحضرية والبدوية، وعلاقات الإنتاج، وما إلىٰ ذلك (بنظرة سريعة علىٰ بعض المراجع المخصَّصة لابن خلدون يمكن الوقوف علىٰ فكرةٍ جيدةٍ عن النطاق الموضوعي واللغوي لتلك الأعمال)[١].

ما وراء النظرية

ليست الدراسات التحليلية حول الأُسس المعرفية والمنهجية لأعمال ابن خلدون كثيرةً كالدراسات النظرية التي نوقشت سابقًا، ولكن نُشِرت العديد من الأعمال المهمَّة خلال الخمسين عامًا الماضية، من بينها كتاب محسن مهدي «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون» (الصادر عام ١٩٥٧م)، حيث ناقش محسن مهدي دراسة ابن خلدون الجدلية للتأريخ الإسلامي، من أجل الكشف عن نقاط ضعفه ولتسويغ الحاجة لعلم المجتمع الجديد الذي وضعه وجعل له مناهجه البرهانية الخاصَّة به التي تستند إلىٰ منطق أرسطو. ولكن انتقده علي الوردي، مشيرًا إلىٰ أنَّ ابن خلدون عارض بالفعل أساليب المنطقيين، وتأثَّر في ذلك بالغزالي وابن تيمية[٢].

كما قدَّم محمد محمود ربيع -في أطروحته للدكتوراه في عام ١٩٦٧م- عرضًا مفيدًا لأربعة اتجاهاتٍ في دراسة منهج ابن خلدون:

الاتجاه الأول هو المبالغة في التفكير العلماني المزعوم والمنسوب إلىٰ ابن خلدون، التي تشير إلىٰ أنَّ ابن خلدون قد قلَّل من أهمية النبوات في الثقافة أو أنكرها جملةً.

---

(١) Tixier-Wieczorkiewicz, (L'œuvre d'Ibn Khaldun dans la recherché contemporaine depuis 1965).

«ببليوغرافيا ابن خلدون»، مجلة الحياة الثقافية، ٩ (١٩٨٠م)، ص٢٤٧-٢٧٢.

(٢) علي الوردي، «منطق ابن خلدون»، نقلًا عن:

Rabī, (The Political Theory of Ibn Khaldūn), 26.

أما **الاتجاه الثاني** الذي يمثله المستشرق المشهور هاملتون جب، فيقلّل من شأن أصالة منهج ابن خلدون، مشيرًا إلىٰ أنه لم يزد علىٰ تبنّي مناهج الفقهاء المسلمين والفلاسفة الاجتماعيين الذين سبقوه.

وأما **الاتجاهان الثالث والرابع**، فيمثلهما محسن مهدي وعلي الوردي علىٰ الترتيب[١].

وإلىٰ جانب هذه المناقشات، كُتبت العديد من الأعمال حول الجوانب الأخرىٰ في منهجية ابن خلدون ونظريته المعرفية[٢].

لكنَّ المطلوب لتطوير علم اجتماع خلدوني هو الجهود الجادَّة لتطبيق إطاره النظري علىٰ الحالات التاريخية أو المعاصرة. ومن أجل حدوث هذا، يجب القيام بتقييماتٍ ناقدةٍ للتطبيقات الحالية، ويجب أن يكون ذلك أيضًا في سياقٍ شاملٍ للترويج لابن خلدون في مجال التدريس ومجال البحث.

بناء نظرية خلدونية حديثة

سعت فئة قليلة جدًّا من المؤلفين والكتَّاب إلىٰ دمج نظرية ابن خلدون عن نشأة الدولة في نظريات علم الاجتماع الحديث ومفاهيمه[٣]. ومن أمثلة

---

(١) Rabī, (The Political Theory of Ibn Khaldūn), 24-6.

(٢) عبد الرحمن بدوي، «ابن خلدون وأرسطو»؛ السيد محمد بدوي، «المورفولوجيا الاجتماعية وأصولها المنهجية عند ابن خلدون»؛ أبو العلا عفيفي، «موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف»؛ حسن الساعاتي، «المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون»؛ طه عبد الرحمن، «طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني» (١٩٧٩)؛ محمد عابد الجابري، «إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون»؛ محمد الطالبي، «منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في المقدمة وكتاب العبر»؛ أبو يعرب المرزوقي، «منهجية ابن خلدون واجتماعه النظري».

(٣) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto"; Laroui, (L'état dans le monde Arabe contemporain); Cheddadi, "Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldun"; Gellner, (Muslim Society); Michaud, "Caste, confession et société en Syrie"; Lacoste, (Ibn Khaldun); Carr?, "A propos de vues néo-Khalduniennes"; Alatas, "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies".

ذلك الدمج: تفسير صعود الدولة الصفوية وسقوطها في إيران ما قبل العصر الحديث، وفقًا لنظرية ابن خلدون عن تكوين الدول. ووفقًا لذلك الاقتصاد التاريخي السياسي لإيران الصفوية، استخدمت عوامل التغيير التاريخي في نظرية ابن خلدون مع المفهوم الماركسي لنمط الإنتاج، ثم شُرِح تكوين الدولة الصفوية من حيثُ العلاقة بين أنماط الإنتاج المختلفة الموجودة معًا. ثم يمكن أيضًا دمج مفاهيم ماركس وڤيبر في الإطار الخلدوني للتغيير التاريخي، لاستخدامها في شرح التراجع في العصبية وصعود المُلك والخلافة[١].

التقييم النقدي لتطبيقات فكر ابن خلدون

إذا كانت الأعمال المؤلَّفة في مجال بناء نظرية خلدونية حديثة قليلةً، فإنَّ الأعمال المؤلَّفة في مجال التقييم النقدي لمحاولات تطبيق النموذج الخلدوني علىٰ العصور والمناطق الأخرىٰ غير عصر ابن خلدون أقلَّ من ذلك بكثير. لقد قدَّم إرنست غيلنر -علىٰ سبيل المثال- نظريةً للإصلاح الإسلامي تقوم علىٰ الجمع بين أفكار ابن خلدون وديڤد هيوم، ولم يلتفت أحدٌ إلىٰ ذلك العمل، ووقع الأمر نفسُه مع أعمال خوسيه أورتيغا وإيڤ لاكوست وغيرهما.

الندوات الدورية عن ابن خلدون أو تقديم الأوراق العلمية المتعلِّقة بابن خلدون في المؤتمرات الرئيسة لعلم الاجتماع

عُقِد في الماضي العديد من المؤتمرات الكبرىٰ حول ابن خلدون في العالم العربي. وكان من أبرزها ندوة ابن خلدون في القاهرة عام ١٩٦٢م، والندوة الدولية حول ابن خلدون في الجزائر عام ١٩٧٨م، وندوة ابن خلدون في الرباط عام ١٩٧٨م[٢]. أما في الغرب أو المناطق الأخرىٰ

(١) Alatas, "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies".

(٢) National Centre for Social and Criminological Research (1962); Centre National d'(tudes Historiques (1978); Faculty of Letters and Human Sciences (1979).

خارج العالم العربي، فكان الاهتمام بابن خلدون أقلَّ من ذلك بكثيرٍ في الاجتماعات العلمية الوطنية أو الدولية.

تدريس ابن خلدون في مقررات علم الاجتماع السائدة من الكتب السائدة في علم الاجتماع ونظرية علم الاجتماع

في حين أنه لم تُجر بعدُ دراسةٌ شاملةٌ للكتب الدراسية في علم الاجتماع المؤلَّفة باللغة العربية وكذلك اللغات الغربية للكشف عن المساحات المخصَّصة لابن خلدون، فقد أشار أحمد زايد إلىٰ أنَّه في حالة مصر -وهي الدولة الرائدة في العالم العربي في علم الاجتماع- قلَّما كان يُذكَر ابن خلدون في الكتب الدراسية المنشورة بعد ستينيات القرن الماضي، حيث فَقَد التراث جاذبيتَهُ آنذاك[١].

تعريف المقصود بـ «تهميش» ابن خلدون

وهذا يجرنا إلىٰ السؤال عمَّا نعنيه بتهميش العلماء غير الأوروبيين، ولننظر في حالة ابن خلدون، ففي حين أنَّه يُذكَر هنا وهناك ويحظىٰ بقدرٍ من الاهتمام في الدورات الدراسية، فتلك الإشارات موجودةٌ -بوجهٍ عامٍّ- في دراسات الشرق الأوسط، أو الدراسات العربية أو الإسلامية. لكنَّ ابن خلدون لم يظهر قطُّ علىٰ قدم المساواة مع ماركس وڤيبر ودوركهايم، بوصفه منظِّرًا اجتماعيًّا يقدِّم فكرُه تصوراتٍ ونظرياتٍ ذات أهميَّة عامَّة؛ وذلك لأنَّ نظرية علم الاجتماع لابن خلدون لم تُطوَّر علىٰ مرِّ القرون علىٰ يد منظِّرين لتصبح -من حيثُ هي نظرية لعلم الاجتماع- ملائمةً لدراسة المجتمعات الحديثة، ولتيسير تناولها والوصول إليها أيضًا. ونتيجةً لذلك، يُذكَر ابن خلدون لمامًا، لكنَّه لا يُمحَّص أو يعاد بناؤه منهجيًّا ونظريًّا كغيره من علماء الاجتماع، ثم يُقبل علىٰ هذا الأساس. وبسبب استمرار نزعة المركزية الأوروبية عن طريق السمات المشار إليها سابقًا، كثنائية الذات والموضوع، ووضع الأوروبيين في الصدارة، والنظر إليهم علىٰ أنهم

(١) أحمد زايد، «سبعون عامًا لعلم الاجتماع في مصر»، ص١٦.

المبتكرون، وهيمنة المفاهيم والمقولات الأوروبية؛ ظلَّ المفكرون غير الغربيين -مثل ابن خلدون- عرضةً للتهميش.

وهذا يرجع بنا إلىٰ السمات الأربع للعلوم الاجتماعية ذات المركزية الأوروبية: ثنائية الذات والموضوع، ووضع الأوروبيين في الصدارة، والنظر إليهم علىٰ أنهم المبتكرون، وهيمنة المقولات والمفاهيم الأوروبية. إنَّ إبعاد ابن خلدون إلىٰ دراسات الشرق الأوسط أو شمال أفريقيا أو الدراسات الإسلامية لهو مظهرٌ من مظاهر وجود هذه السمات في العلوم الاجتماعية. ويعكس هذا الإبعاد أيضًا الاهتمام الاستعماري الفرنسي بابن خلدون. فعلىٰ سبيل المثال، تأوّل إيميل غوتييه -وهو يكتب في عشرينيات القرن الماضي- ابن خلدون علىٰ نحوٍ يتفق مع الأيديولوجية الاستعمارية الفرنسية، فقد بالغ غوتييه في تضخيم المقابلة بين العرب الغزاة البدو وبين البربر الحضريين في شمال أفريقيا، لكنه نسب هذه الرؤيةَ إلىٰ ابن خلدون وغيره من الكتّاب العرب[1]. وقد توافق هذا مع نيّة السياسة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر والمغرب لخلقِ علاقة عدائية بين العرب والبربر، كما لعب دورًا في هزيمة الفرنسيين للثائر عبد القادر الجزائري في عام ١٨٤٧م. وكما أشار إيف لاكوست، لم يكن الفرنسيون ليهزموا عبد القادر الجزائري لولا حياد البربر[2]. ففي هذه الحالة، لم يُنظَر إلىٰ ابن خلدون علىٰ أنه مصدرٌ للأفكار الأصيلة التي تُفهم في سياقه واهتماماته، بل اندرج عمله ضمن تعريف الاستعمار الفرنسي لما هو مهمّ. وبهذا الاعتبار، فإنَّ أيَّ اهتمامٍ بابن خلدون عند الفرنسيين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كان موجودًا في هذا السياق الأكبر لممارسة السلطة الفكرية علىٰ الشرق.

أما عندما يكون الاهتمام بتراث ما قبل الحداثة، فعندئذ كان يُشار إلىٰ ابن خلدون بوصفه أحد المؤسِّسين. لكنَّ جاذبية التراث قد تراجعت اليوم إلىٰ حدٍّ كبيرٍ في العالم العربي والإسلامي أو في الغرب، كما ذكرنا سابقًا.

---

(١) Gautier, (Le Passé de l'Afrique du Nord), 72, 374.

(٢) Lacoste, (Ibn Khaldun), 75.

وحتىٰ عندما كان الاهتمام التاريخي بابن خلدون، فلم يكن ذلك الاهتمام لكون عمله مصدرًا للتصورات والأفكار التي ينبغي إدخالُها في علم الاجتماع الحديث. وحتىٰ إذا تناولوا ابن خلدون بجديَّة أكبر في الدراسات الإسلامية أو دراسات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وعندما أشار إليه العلماء الغربيون بعيدًا عن السياق الاستعماري، فنادرًا ما استُخدِمَت أنواع العمل المذكورة في المستويات من الرابع إلىٰ السابع (انظر ما ذكرناه سابقًا)، ولم يُعَدّ ابن خلدون ذاتًا عالمة ولا مصدرًا للتصورات والمقولات في العلوم الاجتماعية. بل ظلَّ الفكر الغربي وحده تقريبًا محلَّ اهتمام المعلمين وطلاب الفكر الاجتماعي والنظرية الاجتماعية.

ونتيجةً لذلك، فإنَّ العمل المتعلِّق بابن خلدون الذي من شأنه أن يؤدي إلىٰ تطوير علم الاجتماع الخلدوني الحديث، الذي أقترح أنه يستلزم الانتباه إلىٰ المستويات السبعة المذكورة سابقًا، ولا سيما من الرابع إلىٰ السابع- لم يتمَّ بعدُ.

وأودُّ أن أقول إن ظهور نظرية خلدونية حديثة يجب أن يسبقه قدرٌ كبيرٌ من الكشف والإبانة عن حياة ابن خلدون وفكره، والتحليل والنقد المنهجي لنظريته، والمبادئ المعرفية والمنهجية التي تكْمُن وراء عمله، وذلك عن طريق النشر في المجلات العلمية، وكتب نظرية علم الاجتماع الدراسية، والمؤتمرات الدولية، وتدريس الدورات والمقررات. ولدينا الآن وفرةٌ في الأدبيات المتعلِّقة بابن خلدون، لا باللغة العربية فقط، ولكن باللغتين الإنكليزية والفرنسية أيضًا. ولذلك فإنَّ تلك الأعمال متاحةٌ لعلماء الاجتماع الذين لا يعرفون اللغة العربية. ومع ذلك، فإنَّ السبب في إهمال ابن خلدون -من حيثُ توليد نظرية خلدونية- لا يتعلَّق باللغة، بل المشكلة هنا هي غياب ذلك الكشف والإبانة؛ بسبب النظرة العامَّة لموضع تلك الأعمال من علم الاجتماع؛ وذلك لأنَّ الأعمال المتعلِّقة بابن خلدون غالبًا ما يتمُّ «إبعادها» إلىٰ الدراسات الإسلامية أو دراسات الشرق الأوسط أو شمال أفريقيا. ومن المؤشرات علىٰ ذلك قلَّةُ عدد الأعمال التي نُشِرت عن ابن خلدون في مجلات علم الاجتماع، بالنسبة إلىٰ الأعمال العديدة التي

كُتبت عنه. وهذا كما لو قيل إنَّ الأصل في [العلوم] العالمية والنظرية أن تشير إلىٰ ماركس وفيبر ودوركهايم، لكنَّ عمل ابن خلدون ينتج علومًا ومعارفَ ذات أهمية محلية فقط؛ ولذلك فهو أكثر ملاءمةً لمجالات الدراسات الإقليمية والمحلية.

أسلمة المعارف والعلوم: رد فعل لنزعة المركزية الأوروبية

طُرِحت فكرة «العلوم الاجتماعية الإسلامية» لأول مرة في سياق الاقتصاد الإسلامي، ثم لاحقًا في صورة مشروع أسلمة المعرفة. وقد نشأ الاقتصاد الإسلامي في ثلاثينيات القرن الماضي، في حين تعود بدايات مشروع أسلمة المعرفة إلىٰ السبعينيات. وتسعىٰ العلوم الاجتماعية الإسلامية إلىٰ إعادة التجربة الدينية والروحية إلىٰ المعرفة، عن طريق إضفاء الطابع المقدَّس علىٰ الخطاب الأكاديمي، حيث كان يُعتقد أنَّ عملية العلمنة في الغرب جعلت العلماء المسلمين عاجزين عن فهم أسباب المشكلات التي تعصف بالمجتمع الإسلامي[١]. ولا يزال مشروع أسلمة المعرفة يعاني من تصوُّر غامضٍ فيما يتعلَّق بالعلوم الاجتماعية، كما لا يزال عرضةً لاتهامات الأهلانية (بالإنكليزية: Nativism).

ظهرت عبارة «أسلمة المعرفة» لأول مرة في مؤتمر عُقِد عام ١٩٧٧م في مكة المكرمة، حيث ناقش السيد محمد نقيب العطاس مفهوم التعليم في الإسلام[٢]. وفي ذلك المؤتمر، قدَّم الراحل إسماعيل الفاروقي ورقةً بحثيةً عن أسلمة العلوم الاجتماعية[٣]. لكنَّ فكرة العلم الإسلامي -ولا سيَّما المنهجية الإسلامية- قد ظهرت قبل ذلك في أواخر الخمسينيات من القرن

---

(١) Al-Attas, (Islam and Secularism), 16, 91.

(٢) Al-Attas, "Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education". For the proceedings of this conference see Al-Attas, (Aims and Objectives of Islamic Education). See also Al-Attas, (Islam and Secularism), Ch. 5; and (The Concept of Education in Islam).

(٣) Al-Faruqi, "Islamizing the Social Sciences", 8-20.

الماضي، في أعمال السيد حسين نصر[١]، الذي تحدَّث عن الحاجة إلىٰ إدخال جميع المعارف والعلوم التي صدرت عن غير العالم الإسلامي في الفلسفة الكونية الإسلامية، و«أسلمتها»[٢]. ثم أخذ الفاروقي بتلك الفكرة، التي صيغت في مصطلح «أسلمة المعرفة»، وعمل علىٰ التبشير بها عن طريق المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي أنشأه في الولايات المتحدة. ولا تقتصر أعمال المعهد علىٰ نشر مفهوم أسلمة المعرفة، بل تشمل أيضًا البرامج التي تهدف إلىٰ أسلمة مختلف التخصُّصات في العلوم الاجتماعية[٣].

وفيما يتعلَّق بالعلوم الاجتماعية، فما المقصود بأسلمة المعرفة؟ ومن أجل الإجابة عن هذا السؤال، فمن الضروري أولًا معرفة المقصود بمفهوم أسلمة المعرفة.

وفقًا للسيد محمد نقيب العطاس، فإنَّ العلوم التي نشأت في الغرب ثم نُشِرت في جميع أنحاء العالم لا تمثِّل بالضرورة المعرفة الحقَّة؛ لأنَّها مُشبَعة بالعناصر والمفاهيم الأساسية الغربية[٤]. فتتطلَّب أسلمة المعرفة -أولًا وقبل كل شيء- عزلَ العناصر والمفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية التي تتألَّف منها الثقافة والحضارة الغربية، مثل الرؤية المزدوجة للمجتمع، والنزعة الإنسانية، و«محاكاة الواقع العالمي المزعوم للدراما والتراجيديا في الحياة الروحية أو المتجاوزة، أو الحياة الداخلية للإنسان، مما يجعل الدراما والتراجيديا عناصرَ حقيقيةً ومهيمنةً في طبيعة الإنسان ووجوده»[٥]. وعند

---

(١) See Nasr, (Science and Civilization in Islam; Islamic Science); "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences"; (Knowledge and the Sacred; The Need for a Sacred Science).

(٢) وفقًا لمراسلات شخصية مع البروفيسور السيد حسين نصر، مؤرخة في ١٠ أبريل عام ١٩٩٥م.

(٣) Al-Faruqi, (Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan).

(٤) Al-Attas, (Islam and Secularism), 131.

(٥) Al-Attas, (Islam and Secularism), 131-2, 155.

تحرير المعرفة من هذه العناصر والمفاهيم الأساسية الغربية، ستُغرس العناصر والمفاهيم الإسلامية الأساسية فيها، مما يجعلها معرفةً حقَّة، أي منسجمة مع فطرة الإنسان[١]. فأسلمة المعرفة تعني تحريرها من التفسيرات القائمة على الأيديولوجية العلمانية[٢]. ويجب أن تستند منهجية المعرفة الإسلامية على علمي التفسير والتأويل، والأول يشير إلى تفسير الآيات القرآنية المُحكَمة، فالتفسير يقوم على القراءة الموضوعية لآيات القرآن، و«لا مجال فيه للتفسير الذي يقوم على القراءات الذاتية، أو الأفهام المعتمدة على فكرة النسبية التاريخية فقط»[٣]. أما التأويل -من ناحية أخرى- فهو صورة مكثَّفة من التفسير تشير إلى التفسير المجازيِّ للآيات المتشابهة في القرآن[٤].

ولتوضيح الاختلاف بين هاتين الطريقتَيْن التفسيريتَيْن، يضرب العطاس مثالًا لتطبيقهما على هذه الآية: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ [الأنعام: ٩٥]. فإذا فُسِّرت بأنَّ هذا يعني -على سبيل المثال- أنَّه «يُخرج الطائر من البيضة»، فهذا هو التفسير. ولكن إذا فُسِّرت تلك الآية بأنه «يُخرج المؤمن من غير المؤمن» -على سبيل المثال- فهذا هو التأويل، وهو يرجع إلى المعنى النهائي المراد من الآية[٥].

ووفقًا لما ذكره العطاس، فإنَّ عالم الظواهر يتألَّف من علاماتٍ ورموزٍ يجب إخضاعُها لأساليب التفسير والتأويل، تمامًا كما تُفسَّر الآيات القرآنية بهما:

«ما قلناه يجب أن يوضِّح لنا أن العلم في الإسلام هو في النهاية نوعٌ من التأويل أو التفسير المجازي للموجودات التجريبية التي يتألَّف منها عالم

---

(١) Al-Attas, (Islam and Secularism), 156; (The Concept of Education in Islam), 43.

(٢) Al-Attas, (The Concept of Education in Islam), 43.

(٣) Al-Attas, (The Concept of Education in Islam), 4.

(٤) Al-Attas, (Islam and the Philosophy of Science), 30.

(٥) Al-Attas, (The Concept of Education in Islam), 5.

الطبيعة. وعلىٰ هذا النحو، يجب أن يستند العلم بقوةٍ علىٰ التفسير، أو علىٰ تفسير المعاني الظاهرة أو الواضحة للموجودات في الطبيعة»[١].

فالعلم الإسلامي معناه أن تُفسَّر حقائق عالم الظواهر بما يتوافق مع طرق تفسير القرآن وتأويله[٢].

وقد دعا الفاروقي علماء المسلمين إلىٰ إعادة صياغة كل تخصُّص من تخصُّصات المعرفة الحديثة «لتجسيد مبادئ الإسلام في منهج [ذلك التخصُّص]، وفي استراتيجيته، وفيما يعدُّه معطياته ومشكلاته وأهدافه وتطلعاته»[٣]. فيجب أن يُعاد تشكيل كل تخصُّص ليلائم الإسلام وفقًا لمحورٍ ثلاثيٍّ يتألَّف منه مفهوم التوحيد الإلهي، أي: وحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة التاريخ[٤]. فيجب إذن وضعُ المعرفة في إطارٍ موافقٍ لرؤية الإسلام[٥]. وتشير أسلمة المعرفة إلىٰ إعادة تعريف المعطيات وتنسيقها، وإعادة تقييم النتائج، وإعادة تحديد أهداف المعرفة بما يخدم قضية الإسلام[٦]. وتتطلَّب أسلمة المعرفة إخضاع نظريات المعرفة، ومناهجها، ومبادئها، وأهدافها، لوحدانية الله، ووحدة الخلق، ووحدة الحقيقة، ووحدة المعرفة، ووحدة الحياة، ووحدة الإنسانية[٧].

وأفضل ما يعبِّر عن فكرة المعرفة المؤسلمة عند السيد حسين نصر، هي عبارة المعرفة المقدَّسة، وهذه تشير إلىٰ المعرفة التي «تقع في قلبِ كل وحيٍ، وهي مركز تلك الدائرة التي تشتمل علىٰ التقليد/التراث وتحدِّده»[٨]. وإنَّ كسوف المعرفة المقدَّسة في العالم الحديث، بدءًا من نزع القداسة عن

(١) Al-Attas, (Islam and the Philosophy of Science), 31.

(٢) Al-Attas, (Islam and the Philosophy of Science), 35.

(٣) Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge", 16-17.

(٤) Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge", 17.

(٥) Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge", 31.

(٦) Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge", 32.

(٧) Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge", 38-53.

(٨) Nasr, (Knowledge and the Sacred), 130.

المعرفة في الغرب بين قدماء اليونان[1]، يشير إلىٰ وجود الحاجة إلىٰ علم يمكنه «الربط مرةً أخرىٰ بين مستويات المعرفة المختلفة وبين المقدَّس»[2]، فمشكلة العلم الحديث تكْمُن في أنَّ رفضه للجوانب المتعدِّدة لواقع معيَّن، واختزاله للرموز إلىٰ حقائق- مسؤولان جزئيًّا عن نزع القداسة عن المعرفة، وكون ذلك الأمر هو السمة المميزة للعالم الحديث[3].

ونجد عند السيد حسين نصر تركيزًا إضافيًّا علىٰ المنهجية، فلا يختلف تعريف المعرفة في الإسلام عن المصطلح المقابل في اللغة اللاتينية، وهو: scientia. وتشمل العلوم الإسلامية: العلوم الطبيعية، والعلوم الرياضية، والعلوم الخفية[4]. لكنَّ ما يميِّز العلوم الإسلامية عن المعرفة الحديثة، التي يعتمد أكثرها علىٰ الملاحظة والتجريب، هو أنَّ العلوم الإسلامية تستخدم طرقًا ومناهجَ مختلفةً «وفقًا لطبيعة الموضوع المعنيّ بالدراسة، وأنماط فهم ذلك الموضوع»[5]. وما يجعل العلوم الإسلامية «إسلاميةً» هو «النموذج» الذي تقوم عليه، والذي يقوم علىٰ الفلسفة الكونية الإسلامية. فالعالم أو الكون الذي كان موضوعًا لدراسة العالم المسلم يُعَدُّ كونًا إسلاميًّا. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ عقول العلماء وعيونهم كانت عقولًا وعيونًا إسلامية، تأثَّرت وتغيَّرت بروح القرآن وصورته[6]. وتستند النظرية الإسلامية للمعرفة علىٰ التسلسل الهرميِّ لوسائل الوصول إلىٰ المعرفة، التي تبدأ من الوحي والإلهام، إلىٰ التصديق، وكذلك المعرفة التجريبية والحسية[7]. ومن المبادئ المهمَّة في العلوم الإسلامية أنَّ الإسلام يحدِّد منهجًا معيَّنًا أو مجموعةً من المناهج لكل تخصُّص أو علم، كالفقه أو الفيزياء أو التصوف. ولا يُعتقَد أنَّ هذه المناهج متناقضة، بل متكاملة،

---

(١) Nasr, (Knowledge and the Sacred), 34.

(٢) Nasr, (The Need for a Sacred Science), 173.

(٣) Nasr, (Knowledge and the Sacred), 212.

(٤) Nasr, "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences", 4.

(٥) Nasr, "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences", 7.

(٦) Nasr, "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences", 8.

(٧) Nasr, "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences", 8-9.

فإنَّ تعدُّد المناهج والعلوم في الإسلام يندرج في مجموعٍ واحدٍ، يتفق مع عقيدة التوحيد[1].

وبعد إلقاء نظرة علىٰ تعريف أسلمة المعرفة والعلوم الإسلامية عند ثلاثة من العلماء المسلمين، تبرز مشكلة التطبيق. فكيف يُطبَّق مفهوم أسلمة المعرفة علىٰ مختلف التخصُّصات في العلوم الاجتماعية؟ وما المقصود بإعادة صياغة العلوم كي تنسجم مع مفهوم التوحيد؟ وكيف يمكن تطبيق منهجي التفسير والتأويل عند دراسة الظواهر الاجتماعية؟ وهل هذا يختلف في أيِّ شيء عما يُعرَف بعلم الاجتماع التأويلي أو الهرمنيوطيقي؟

من الواضح أنَّ مفهوم المعرفة المؤسلمة أو العلم الإسلامي، عند تطبيقه علىٰ العلوم الاجتماعية، ما زالت صياغته تحمل عباراتٍ غامضةً. وحتىٰ الآن، لم تظهر أيُّ أعمال في العلوم الاجتماعية المؤسلمة تلك. ومما لا شكَّ فيه أنَّ الدعوة إلىٰ أسلمة العلوم الاجتماعية تتجاوز مجرَّد الجزم بأنَّ العلم محمَّل بالقيمة، فلا يكتفي أنصار أسلمة العلوم الاجتماعية إلىٰ الإشارة إلىٰ المحتوىٰ القيميِّ لأنشطة البحث العلمي الاجتماعي فحسب، بل يشيرون أيضًا إلىٰ المبادئ والمناهج والنظريات والمفاهيم في العلوم الاجتماعية التي يُراد أسلمتها. فما الطرق التي بها يكون تعريف ذلك التخصُّص أو المجال المعرفي الذي نسميه بالعلم الاجتماعي تعريفًا إسلاميًّا، بحيث يتخذ هذا المجال طابعًا إسلاميًّا أو مؤسلمًا؟

هل المقصود أنَّ العلوم الاجتماعية تعرِّفها الفلسفة الإسلامية، أي الميتافيزيقا الإسلامية ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) التي وُضعت وتطورت بين العرب والفرس والأتراك والبربر والهنود والملايو منذ القرن الثاني الهجري؟ لكنَّ هذه ليست أسسًا كافيةً تسوِّغ وصفنا للعلوم الاجتماعية بأنها

---

(١) Nasr, "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences", 9.

وقد ناقش عثمان بكر أفكار السيد حسين نصر عن استخدام طريقتي التفسير والتأويل، انظر:

Osman Bakar, "The Question of Methodology in Islamic Science", 91-109.

إسلامية. إن الفلسفة الإسلامية تجزم بوجود العالم في الخارج، وبإمكانية العلم به، وهذا الجزم هو ما يجعل العلوم الاجتماعية ممكنةً، لكنَّ هذا الجزم شائعٌ في العديد من الأنظمة الفلسفية، كما أنَّ وَقْعَه علىٰ العلوم الاجتماعية ذو طبيعة عامَّة، فلا يترك بَصْمة خاصَّة -هندية أو يونانية أو إسلامية- علىٰ العلوم الاجتماعية. ولنذكر مثالًا آخر، إذا قيل إنَّ الأساس العقلاني للعلوم الاجتماعية مستمدٌّ من الفلسفة الإسلامية، فإنَّ ذلك الأساس موجودٌ في مختلف النُّظُم الفلسفية غير الإسلامية أيضًا، فلا شيء يخصُّ الموقف المعرفي الإسلامي ليجعل العلوم الاجتماعية تُسمَّىٰ بالإسلامية. ومع أنه لا يمكن إنكار وجود علاقة بين الفلسفة الإسلامية والعلوم الاجتماعية، فإنَّ طبيعة تأثير الفلسفة لا تسمح بالقول بأنَّ العلوم الاجتماعية قد أُسلِمت.

وإذا كان المقصود بأسلمة العلوم الاجتماعية هو تطبيق مناهج التصوف، أي التفسير والتأويل، فيجب توضيح ذلك. كيف يمكن تطبيق هذه المناهج في دراسة الظواهر الاجتماعية؟ وكيف يختلف التأويل عن هرمنيوطيقيا التأويلات الذاتية، التي يتألَّف منها الأساس لمختلف المنظورات النظرية في الغرب؟ وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ تطبيق مناهج التصوف الإسلامي في الساحة الاجتماعية لا يسوِّغ تسمية العلوم الاجتماعية بالإسلامية، إلَّا إذا كان استخدام ماركس للمناهج المادية في عمله يجعله أبيقوريًّا علىٰ سبيل المثال.

وإذا كان المقصود بالعلوم الاجتماعية المؤسلمة هو النهج الديني (الثيوقراطي)، فيمكن استخلاص بعض الأفكار من المناقشات حول ابن خلدون. وكما ناقشنا في الفصل الثاني، فقد كان نهج ابن خلدون ماديًّا، بمعنىٰ أنه اهتمَّ وقدَّم دور العوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية في علم اجتماع الدولة لديه، وتناول الفروق والاختلافات بين المجتمع البدوي والحضري من الناحية الاقتصادية والجغرافية[١]. وبذلك فُسِّر التغيُّر

(١) Dale, "Ibn Khaldun: The Last Greek", 440.

التاريخي من حيثُ التفاعل بين العوامل السياسية والاقتصادية، لا من حيثُ العوامل الغيبية والروحية، كالتدخل الإلهي. بعبارة أخرىٰ، لم يكن نهج ابن خلدون في دراسة التاريخ نهجًا ثيوقراطيًّا. وقبل عدَّة عقود، أثار هاملتون جب هذه القضية ردًّا علىٰ مناقشات محمد كامل عياد وإرفن روزنتال، فقد كانا يميلان إلىٰ التقليل من أهمية العنصر الديني في علم المجتمع عند ابن خلدون. ووفقًا لعياد، فإنَّ فكرة ابن خلدون عن السببية والقانون الطبيعي في التاريخ تتعارض مع أيِّ نظرة لاهوتية للتاريخ، فلم يكن في كتابات ابن خلدون موضعٌ للتدخل الإلهي. أما الدين -وفقًا لعياد- فقد رأىٰ ابن خلدون أنه عامل نفسيٌّ اجتماعيٌّ في عملية التغيير[١]. وكان رأي روزنتال مشابهًا لذلك، فعلىٰ الرغم من أنَّه رأىٰ ابن خلدون مؤمنًا بالإسلام إيمانًا قويًّا، فقد أشار إلىٰ أنه تعامل مع الدين بوصفه مجرَّد عاملٍ واحدٍ في دراسة الدولة[٢]. أما نظرة هاملتون جب، فهي أكثر تعقيدًا من ذلك، فلا تناقض بين طريقة تفكير ابن خلدون وبين النهج اللاهوتي؛ وذلك لأنَّه يمكن إعادة صياغة فكرته عن السببية والقانون الطبيعي في مصطلحاتٍ لاهوتية، مثل: سُنَّة الله[٣].

ولذلك، ففي حين رُفِعت الدعوة إلىٰ علم اجتماعي إسلامي أو «مؤمن»، فإنَّ تلك البقاع التي يتألَّف منها ذلك العلم ما زالت أرضًا مجهولةً. وبذلك فمن الصعب رؤية مشروع أسلمة المعرفة جزءًا من الدعوة إلىٰ إضفاء صبغة محليَّة علىٰ العلوم الاجتماعية. ويصدق هذا الأمر خاصةً عند اعتبار مشروع أسلمة المعرفة واقعًا تحت تهديد النزعة الأهلانية، فإنَّ اتجاه «الرجوع إلىٰ الوطن» بين الباحثين الغربيين والمحليين أدىٰ إلىٰ رفع وجهة النظر الأهليَّة إلىٰ مستوىٰ المعيار الذي عن طريقه يُحكَم علىٰ الأوصاف والتحليلات، إلىٰ درجة وصف جميع العلوم الاجتماعية الآتية من الغرب بأنها غير مهمَّة. ومن سمات النزعة الأهلانية ما يلي:

---

(١) Ayad, (Die geschichts), 51-3, 143, cited in Gibb, "The Islamic Background", 27.

(٢) Rosenthal, (Ibn Khalduns Gedanken), 58, cited in Gibb, "The Islamic Background", 27.

(٣) Gibb, "The Islamic Background", 29.

١- رفض العلوم الاجتماعية ذات الأصل الغربي.

٢- النقد السطحي والضحل للتقاليد النظرية الغربية.

٣- إهمال المشكلات المختلفة الموجودة بالفعل في العلوم الاجتماعية المعاصرة.

٤- عدم الاهتمام بالتقاليد الإسلامية الكلاسيكية، بوصفها مصدرًا وإلهامًا لعلوم اجتماعية وثيقة الصلة بالعالم الإسلامي.

والسمة الأولىٰ مما سبق جليَّةٌ واضحةٌ في تفكير بعض العلماء، وتأمّل في النظرة التالية:

«الحقيقة التي تهمُّنا هنا هي أن جميع العلوم الاجتماعية في الغرب تعكس أنظمتَهُ الاجتماعية، وليس لها علاقة أو صلة بالمسلمين، ولا بالإسلام. وإذا تعلَّمنا وطبَّقنا العلوم الاجتماعية الغربية، فلسنا بجادين في شأن الإسلام»[١].

فأصحاب تلك النظرة يرون بلا شكٍّ أنَّ المجتمعات الغربية والإسلامية شديدةُ الاختلاف، إلىٰ درجة أن المفاهيم والنظريات التي ظهرت في الأوساط الأوروبية لا علاقة لها البتَّة بالمجتمعات الإسلامية أو غير الغربية[٢].

أما الصفة الرابعة، فخيرُ مثال لها هو الإهمال الذي تعرَّض له ابن خلدون. وبوجه عام، فإنَّ الباحثين في العلوم الاجتماعية الذين يشاركون في مشروع أسلمة المعرفة لم ينتبهوا كثيرًا للتقاليد الكلاسيكية للفكر الاجتماعي والنظرية الاجتماعية في الإسلام. فعلىٰ سبيل المثال، من

---

(١) Siddiqui, (The Islamic Movement: A Systems Approach).

(٢) للاطلاع علىٰ مناقشة لتلك الآراء، انظر:

Abaza and Stauth, "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism", 218-20; Turner, "From Orientalism to Global Sociology", 629-38.

بين أولئك الذين يناقشون آفاق علم الاجتماع الخلدوني الحديث: العلماء والباحثون الفرنسيون[١].

إهمال ابن خلدون بوصفه مصدرًا لعلم اجتماع بديل

لأسبابٍ متنوِّعة، لا يُعَدُّ ما يُسمَّىٰ بالعلوم الاجتماعية المؤسلمة بديلًا عن الخطاب الحداثي الذي يدَّعي أنه كذلك، كما لم يُعِر أنصار هذا التوجُّه في الواقع اهتمامًا كبيرًا لابن خلدون.

يمكن تقسيم دراسة نظرية ابن خلدون إلىٰ ثلاثة جوانب:

الأول: اكتشاف أنَّ ابن خلدون مؤسِّس لعددٍ من التخصُّصات في العلوم الاجتماعية.

والثاني: الأعمال التي تسعىٰ إلىٰ المقارنة بين ابن خلدون والعديد من المفكرين الغربيين.

والثالث: مَنْ يحاولون تطبيق نظرية ابن خلدون علىٰ مشكلاتٍ معيَّنة في العلوم التاريخية والاجتماعية.

أمَّا ما يتعلَّق باكتشاف ابن خلدون، فمنذ أن أعلن العلماء الأوروبيون والأمريكيون أنَّ ابن خلدون هو المؤسِّس الحقيقي لعلم الاجتماع قبل أوغست كونت، وأنه كان رائدًا للأفكار في العديد من المجالات الأخرىٰ كالاقتصاد والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا[٢]، فقد طُرِحت العديد من المعالجات الوصفيَّة لأعماله، في ضوء إسهاماته في تلك التخصُّصات المختلفة.

---

(١) Carre, "A propos de vues néo-Khalduniennes", 368-87; Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 119-30.

(٢) Gumplowicz, (The Outlines of Sociology); Barnes, "Sociology before Comte", 197-8; Toynbee, (A Study History), 321-8.

وبقطع النظر عن هذا، فقد سعت العديد من الدراسات أيضًا إلىٰ المقارنة بين ابن خلدون وعمالقة الفكر الغربي الحديث، وقد تجاهل بعض المؤلفين أو أغفلوا الاختلافات العميقة في السياقات التاريخية والفلسفية التي كتب فيها ابن خلدون وهؤلاء المفكرون، فظلَّ التوجُّه محصورًا في مستوىٰ المقارنة التي تريد بيانَ أسبقيَّة ابن خلدون إلىٰ أفكار المفكرين المُحدَثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية[١]. وكثيرٌ من عمل المؤسلمين لعلم الاجتماع يقع في أحد هذين القسمَيْن المذكورَيْن.

لكنَّ بعض المؤلفين زادوا مجرَّد مقارنة الأفكار والتصورات الخلدونية المختارة مع أفكار علماء الغرب المُحدَثين وتصوراتهم، متوجِّهين نحو الإكمال النظري لنظريته لتصبح إطارًا يستخدم بعض أدوات العلوم الاجتماعية الحديثة، وإن اقتصر مجال التطبيق عند هؤلاء علىٰ مجتمعات شمال أفريقيا وغرب آسيا[٢]. وإن هذا النوع من الدراسة المتعلِّقة بابن خلدون هو ما يجب دعمُه وتطويره، إذا أردنا ما هو أكثر من الاهتمام التاريخي به. وما يتطلَّبه هذا إذن هو الأعمال التي تطبِّق الإطار النظري لابن خلدون في دراسة الدول التاريخية والمعاصرة. وقبل الانتقال إلىٰ أمثلة ذلك في الفصول من الخامس إلىٰ الثامن، سأنتقل إلىٰ مناقشة تطبيقات ما قبل العصر الحديث لابن خلدون.

---

(١) Baali and Price, "Ibn Khaldun and Karl Marx: On Socio-Historic Change", 17-36; Faghirzadeh, (Sociology of Sociology); Laroui, "Ibn Khaldun et Machiavel"; Newby, "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner"; Stowasser, (Religion and Political Developmenti); Turner, "Sociological Founders and Precursors", 32-48.

(٢) S. F. Alatas, "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production", 45-63; "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies", 29-51; Carré, "A propos de vues néo-Khalduniennes", 368-87; Cheddadi, "Le système du pouvoir en Islam d'-après Ibn Khaldun"; Gellner, (Muslim Society); Laroui, (L'état dans le monde Arabe Contemporain); Lacoste, (Ibn Khaldun); Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 119-30.

الفصل الرابع

قراءات فكر ابن خلدون
وتطبيقاته فيما قبل العصر الحديث

يسعىٰ هذا الكتاب إلىٰ بيان إمكانية وجود قراءاتٍ وتطبيقاتٍ لعمل ابن خلدون لا تحمل نزعة المركزية الأوروبية ولا تقع في النزعة الأهلانية. والقراءة التي لا تحمل نزعة المركزية الأوروبية هي القراءة التي تجعل أعمال ابن خلدون مصدرًا للنظريات، مع إمكانية التطبيق علىٰ الحالات التاريخية، فلا يُستبعد ابن خلدون ليصبح مجرَّد موضوعٍ للدراسة، بل تصبح رؤيته النظرية وسيلةً للنظر في التطور التاريخي والمعاصر للدول. وتُعَدُّ تلك القراءة نقضًا لهيمنة المقولات والمفاهيم الأوروبية.

وينبغي أن يتضمَّن تطبيق ابن خلدون مناهجَ إبداعيةً لدراسة الجوانب المختلفة من التاريخ والمجتمع، ومن ذلك التكميل النظري للنظرية الخلدونية لتصبح إطارًا يستخدم المفاهيم والنظريات المستمدَّة من العلوم الاجتماعية الحديثة. ولا أقول إنه لا توجد قراءاتٌ وتطبيقاتٌ لابن خلدون لا تحمل نزعة المركزية الأوروبية في الأدبيات الحالية، لكنني أقول إنَّ تلك القراءات والتطبيقات قليلةٌ ومتباعدةٌ.

والفكرة التي يقوم عليها هذا الكتاب هي تطبيقُ نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة علىٰ كلٍّ من الحالات التاريخية والمعاصرة. وما يدور في ذهني هو الجمعُ بين الإطارِ النظري لابن خلدون والمفاهيم المستمدَّة من علم الاجتماع الحديث، وتطبيق الصياغة الجديدة علىٰ حالاتٍ محدَّدة، مثل

التاريخ العثماني والصفوي، أو الدولة السورية الحديثة. وسوف أتطرق هذه الحالات في فصولٍ لاحقةٍ، ولكن سيكون من المثير للاهتمام الآن أن ننظر في القراءات والتطبيقات لأعمال ابن خلدون فيما قبل العصر الحديث.

ولغرض هذه الدراسة، فإنَّ الأعمال التي يمكن القول بأنها تطبيقاتٌ شارحةٌ لابن خلدون تنقسم إلىٰ قسمَيْن واسعَيْن: **الأول** هو الأعمال المتعلِّقة بابن خلدون التي ألَّفها علماء عاشوا في الأزمنة والأماكن التي لم تتأثَّر بالعلوم الاجتماعية الحديثة، **والثاني** هو الأعمال التي كَتَبها العلماء والباحثون في سياق ما بعد الاستعمار، حيث أصبحت العلوم الاجتماعية الحديثة هي الخطاب السائد.

فأمَّا أعمال **القسم الأول** فهي من المشرق والمغرب الإسلامي، وهي تميل إلىٰ أن تكون أعمالًا وصفيَّة لنظرية ابن خلدون، بالإضافة إلىٰ طبيعتها المعيارية، أي إنها تستخدم ابن خلدون لوصف تغيُّراتٍ ذات طبيعة معيَّنة. وأمَّا أعمال **القسم الثاني** فهي وضعيَّة وتحليليَّة، وهي تطبيقاتٌ لنظرية ابن خلدون علىٰ الحالات التاريخية والمعاصرة لنشأة الدول. وسوف يركِّز هذا الفصل علىٰ القسم الأول من تطبيقات نظرية ابن خلدون.

لقد تأثَّر الإصلاحيون المسلمون في العصر الحديث -مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا- بابن خلدون[1]، لكنَّ هذا الاهتمام لم ينتج عنه أيُّ نوعٍ من نظريات العلوم الاجتماعية الخلدونية. والرأي المقبول علىٰ نطاقٍ واسعٍ هو أنَّ الأوروبيين هم أولُ مَنْ روَّجوا لابن خلدون بعد «اكتشافهم» له. فعلىٰ سبيل المثال، يقول شارل عيساوي إن ابن خلدون «ظلَّ لخمسة قرونٍ نبيًّا بلا كرامةٍ في قومه ولا في غير قومه»، ولم يحظَ باهتمام العلماء الغربيين والعرب إلَّا منذ القرن التاسع عشر فما بعده[2]. كما كان برنارد لويس متغطرسًا إلىٰ حدٍّ ما في قوله إنَّ «اكتشاف مقدمة

(1) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lectures), 60ff.

(2) Issawi, "Introduction", 25.

ابن خلدون وتقييمها وتقديرها إنجازٌ للكتابات الأوروبية»[1]. ولكنَّ هذا ليس صحيحًا تمامًا، فقد كتب العديد من معاصري ابن خلدون في شمال أفريقيا، وكذلك العلماء في العالم الإسلامي الذين جاؤوا بعد عصره، ما يمكن وَصْفُه بأنه أعمال خلدونية. وكان من أهم أتباع ابن خلدون: أبو عبد الله محمد ابن الأزرق الأندلسي (٨٣١-٨٩٦هـ/ ١٤٢٨-١٤٩١م)، فإنَّ كتابه «**بدائع السِّلْك في طبائع المُلْك**» يُعَدُّ خلاصةً مفصَّلةً لمقدمة ابن خلدون، فقد ناقشها في ضوء اهتمامه بالعلاقة بين الأخلاق والمُلك[2]. وقد قيل أيضًا إنَّ المقريزي (ت: ٨٤٥هـ/ ١٤٤١م) -وهو مؤرخ القرن الخامس عشر- قد تأثَّر بابن خلدون، وقد حضر دروسه في القاهرة[3]. وفيما بعد، بدأ الاهتمام بابن خلدون بين العلماء العثمانيين في القرنَيْن السابع عشر والثامن عشر، فاستخدموا أفكاره في الخطاب الدائر حول الدولة العثمانية.

ومن المناسب أن نبدأ معالجتنا لتطبيقات ابن خلدون بأمثلة من كتاب ابن الأزرق والكتابات العثمانية؛ لأنَّهما يختلفان اختلافًا مهمًّا للغاية عن الأمثلة التي سنوردها لاحقًا في هذا الفصل؛ وذلك لأنَّ الاهتمام العربي والعثماني الذي نناقشه هنا، والذي يعود تاريخه إلى القرن الخامس عشر- كان مستقلًّا عن التأثير الأوروبي، ولم يكن بالقطع نتيجةً لعلمهم بابن خلدون عن طريق المصادر الأوروبية.

ابن الأزرق: شارح ابن خلدون

من الأعمال التي تبيِّن أنَّ ابن خلدون قد دُرِس دراسةً جادةً خلال عقودٍ من وفاته كتابُ ابن الأزرق. وُلِد ابن الأزرق في مدينة مالقة، التي تقع فيما يُعرَف اليوم بإقليم أندلسية في جنوب إسبانيا، الذي يتمتَّع بالحكم

---

(١) Lewis, (Islam in History), 233.

(٢) ابن الأزرق، «بدائع السلك»؛

Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lecteurs), 19.

(٣) Issawi, "Introduction", 24; Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lecteurs), 14.

الذاتي. وقد عمل ابن الأزرق قاضيًا هناك ثمَّ في غرناطة، وحاول الاستعانة بالسلطان المملوكي الأشرف قايتباي لصدِّ القوات الغازية في إسبانيا، لكنه لم ينجح في ذلك. كما عُيِّن سفيرًا إلىٰ تونس، وعُيِّن أخيرًا قاضيًا للمماليك في القدس، وقد رشَّحه لذلك المنصب السلطان المملوكي في عام ٨٩٦هـ/ ١٤٩١م. وتوفي في القدس في ذلك العام[١]. ويشير أحمد عبد السلام إلىٰ ميلٍ بعض الباحثين إلىٰ تفضيل كتاب ابن الأزرق علىٰ مقدمة ابن خلدون، وفي حين يرىٰ عبد السلام أنَّ هذه دعوىٰ عريضة، فقد قال إنَّ عمل ابن الأزرق يظهر لنا قراءة حسنة لعمل ابن خلدون، تسترشد بالاتجاهات السائدة في عصر ابن الأزرق نفسه[٢]. وفي الواقع، فمن المثير للاهتمام أن نلاحظ أنَّه علىٰ الرغم من أنَّ ابن الأزرق كان تلميذًا وشارحًا لابن خلدون، فإنَّ نهجه كان في الجملة غيرَ خلدونيٍّ، بمعنىٰ أنَّه كان معياريًّا ووصفيًّا أكثر من كونه وضعيًّا وتطبيقيًّا، كما سنرىٰ قريبًا.

ينقسم كتاب «**بدائع السِّلْك**» إلىٰ مقدمتَيْن وأربعة كتبٍ وخاتمة:

جاءت **المقدمة الأولىٰ** بعنوان: «في تقرير ما يوطئ للنظر في المُلك عقلًا»، وفيها عشرون سابقةً كما يقول ابن الأزرق، والهدف من هذه المقدمة بيان الأُسس العقلية لوجود المُلك[٣]، وقد اعتمد فيها اعتمادًا كبيرًا علىٰ مقدمة ابن خلدون، ويمكن اعتبارها إعادة صياغة لآراء ابن خلدون المتعلِّقة بأثر طبيعة البشر الاجتماعية في تطوُّر المُلك، فينصّ ابن الأزرق علىٰ أنَّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، وأنه لا بدَّ له من الاجتماع الذي يؤدي إلىٰ ظهور المدينة، فالبشر يجتمعون معًا في البداية من أجل حماية أنفسهم، أي من أجل الحفاظ علىٰ النوع البشري[٤]، فلا بدَّ لهم من الاجتماع لتحصيل أسباب المعاش وإعداد ما يدفعون به عن أنفسهم. ثم ينقسم المجتمع إلىٰ

---

(١) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lectures), 17.

(٢) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lectures), 18.

(٣) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lectures), 19; Aldila, (Ibn al-Azraq's Political Thought), 9.

(٤) ابن الأرزق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٧١ [١٧٣].

نوعَيْن أساسيَّيْن: البدوي والحضري. فيعيش البدو في المناطق الخِصبة وكذلك في أطراف الصحراء وفي المناطق الجبلية، ويقتصرون في معيشتهم علىٰ الضروري فقط، فيعيشون علىٰ الرعي والزراعة. أما أهل الحضر فيعيشون في المدن والقرىٰ، ويحصِّلون ما يزيد علىٰ ضروريات الحياة، وتعتمد معيشتهم علىٰ التَّرف المُكتَسَب من الصناعة والتجارة(١). وفي حين أنَّ البدو يقتصرون علىٰ الضروري، فإنَّ المدن تجذب إليها البدو الذين يميلون إلىٰ الدَّعة والترف.

وبهذا الوجه تنشأ حياة الحضر عن حياة البدو. وتكون طبيعة حياة الحضر هي الانغماس في النِّعَم والتَّرف، أي ما يتجاوز ضروريات الحياة، فيؤدي ذلك إلىٰ وضع شؤون المُلك والمدافعة في يد أقليَّة من الناس(٢). ويمكن رؤية أنَّ المُلك ينقسم إلىٰ أنواعٍ مختلفة: أولها المُلك العادل، الذي لا يغيِّر صفات البدو كالإقدام والشجاعة. ولكن إذا قام المُلك علىٰ القهر بشدَّة السطوة أو الجور بالعقاب المؤلم، أدىٰ الذلُّ الناتج عنهما إلىٰ ذهاب البأس والشجاعة. ثم يأتي المُلك التعليمي، الذي يؤدِّب البشر ويربِّيهم علىٰ الانقياد والطاعة(٣).

وللبدو درجة أعظم من العصبية، بسبب روابط القرابة التي تجمع بين أفراد مجتمعهم(٤). ولا تكون الزعامة إلَّا بالعصبية، وهذا يعني أن القبيلة ذات العصبية الأقوىٰ هي التي تملك وتحكم(٥). ولا يوجد النَّسَب الصريح إلَّا في الصحراء، حيث لا يتزوجون من غيرهم(٦). أما حياة الحضر فتؤدي إلىٰ ضعف العصبية وتراجعها، بسبب طبيعة حياة الحضر التي تؤدي إلىٰ

(١) ابن الأرزق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٧١-٧٢ [١٧٣-٤].
(٢) ابن الأرزق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٧٣ [١٧٤].
(٣) ابن الأرزق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٧٤ [١٧٥].
(٤) ابن الأرزق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٧٥-٧٦ [١٧٦].
(٥) ابن الأرزق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٧٧ [١٧٧].
(٦) ابن الأرزق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٨٧ [١٨٣].

اختلاط النَّسَب وفساده، فيؤدي ذلك إلىٰ تراجع شَرف المجموعة الحاكمة، وقد يختفي حكمها في أربعة أو ستة أجيال[1].

وأما **المقدمة الثانية** فجاءت عنوان: «في تمهيد أصول من الكلام في المُلك شرعًا»، وفيها عشرون فاتحةً كما يقول ابن الأزرق، وتهدف إلىٰ بيان الأساس الديني للمُلك[2]. فبعد أن أرسىٰ الأساس العقليَّ لحاجة الناس إلىٰ الاجتماع والعيش معًا، وما يقتضيه ذلك من ظهور المُلك وأنواعه، معتمدًا في ذلك اعتمادًا كبيرًا علىٰ مقدمة ابن خلدون، يشرع ابن الأزرق في مناقشة أصول المُلك من منظور الشريعة أو القانون الديني. وهذه المقدمة الثانية تتكوَّن من عشرين فاتحةً أو توطئةً.

يميل البشر بطَبْعِهم إلىٰ المنافسة والمنازعة التي تفضي إلىٰ الدمار، ولا يمكن كَبْحُ جماحهم إلَّا بالالتزام بالشريعة. لكن إنفاذ الشريعة لا يتحقَّق إلَّا بوجود مَنْ يفرضها، فلا يحافظ الناس علىٰ التقاليد والسُّنن في الإسلام إلَّا بنصبِ الزعيم أو السلطان الذي يفرضها عليهم[3]. ومدركُ وجوب نصب السلطان بهذا المعنىٰ شرعيٌّ لا عقليٌّ، وهذا أيضًا محلُّ إجماع بين العلماء. ونوع الحكم المقصود هنا هو الخلافة أو الإمامة، التي تقوم علىٰ حفظ الدين وسياسة الدنيا به[4]. وشروط الإمامة هي الذكورية والحرية والبلوغ والعقل، ومن شروطها أيضًا النجدة (الشجاعة)، والكفاءة، وسلامة الأعضاء والحواس [عمَّا يؤثر في الرأي والعمل]، والقدرة[5]. ثم يثير ابن الأزرق مسألةً مهمَّةً طَرحَها ابن خلدون، وهي اشتراط أن يكون الإمام قرشيًّا، فإنَّ قول ابن خلدون في هذه المسألة يختلف عن غيره من العلماء، فهو يرىٰ أن الحديث النبوي الذي اشترط أن تكون الإمامة في قريشٍ ينبغي

---

(١) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٧٨-٨١ [١٧٨-١٨٠].

(٢) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lecteurs), 20; Aldila. (Ibn al-Azraq's Political Thought), 45.

(٣) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٩١-٩٢ [١٨٦-١٨٧].

(٤) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٩٣ [١٨٧].

(٥) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٩٤-٩٥ [١٨٨].

فهمُه في السياق الاجتماعي لذلك الزمان المعيَّن؛ وذلك لأنَّ اشتراطه ليس دينيًّا، أي ليس لمجرَّد التبرُّك به، بل لغاية عملية، وهي رفع التنازع؛ وذلك لما كان لقريشٍ من العصبية والغَلَب، أمَّا بعد أن تلاشت عصبيتُها ولم تعُد قريش قادرةً علىٰ القيام بهذا الأمر، فلا وجه للإصرار علىٰ شرط أن يكون الإمام قرشيًّا[١].

لكنَّ الخلافة أو الإمامة تميل إلىٰ الانقلاب إلىٰ المُلك، وهو ثلاثة أنواع: ديني وطبيعي وسياسي، فيقوم المُلك الديني علىٰ أساس الحكم بالشريعة، ويقوم المُلك الطبيعي علىٰ مقتضىٰ الغرض والشهوة، ويقوم المُلك السياسي علىٰ النظر العقلي في تحقيق مصالح الدنيا، دون انتفاعٍ بالوحي[٢].

وعلىٰ الرغم من رجوع ابن الأزرق لابن خلدون، فإنَّ عمله ينتمي إلىٰ كتب نصيحة الملوك، التي عُرِفت في المناطق الجرمانية في العصور الوسطىٰ باسم Fürstenspiegel، التي تعني حرفيًّا: مرايا الأمراء. حيث ترشد هذه الكتب الحكَّامَ إلىٰ الجوانب المختلفة من السلوك الذي يليق بالحاكم، والأساس الأخلاقي لهذا السلوك، وقد تتناول هذه الكتب أيضًا القضايا المتعلِّقة بالدولة والمجتمع، أو تاريخ الحكَّام السابقين لتقديم نماذج صالحة ليقلِّدها الحكَّام. وكما أشار عزيز العظمة، فإنَّ كتاب ابن الأزرق أقربُ إلىٰ كتب نصيحة الملوك، ولم يكن من كتب التاريخ النظري أو التحليلي، وهو المجال الذي طوَّره مُعلِّمه ابن خلدون[٣]. وبين ابن خلدون وابن الأزرق فرقٌ آخر مهمٌّ له علاقة بالجانب الإجرائي للعدالة، وهي مسألة ناقشها مجيد خدوري[٤]. فيرىٰ ابن خلدون أن الخلافة أعلىٰ من المُلك من حيثُ كونها نيابةً عن سلطة النبي ﷺ، فهي تحفظ الدين وتدير الشؤون السياسية في

(١) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٩٧ [١٨٩].
(٢) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٩٣ [١٨٨].
(٣) Al-Azmeh, (Muslim Kingship), 95-6.
(٤) Khadduri, (The Islamic Conception of Justice).

الدنيا بما يتفق مع الشريعة[١]. أمَّا المُلك فهو سلطة الحكم بالقهر والقوة[٢]. ويفترق المُلك الطبيعي الغاشم عن الخلافة في قدرة الحاكم علىٰ الحكم بالقهر، وعلىٰ الرغم من أنَّ حكَّام الدول بعد حقبة الخلافة استمروا في التلقُّب بلقب الخليفة، فإنَّ كثيرًا منهم لم يكونوا خلفاء بالمعنىٰ الحقيقي للخلافة؛ لأنَّهم حكموا بالقهر لا بالشريعة. وقد اعتقد ابن خلدون بأبديَّة دورة صعود الدول التي تنشأ علىٰ أساس المُلك وسقوطها، ولم يستشرف أي تطوراتٍ في المستقبل قد تؤدي إلىٰ القضاء علىٰ تلك الدورة. أمَّا ابن الأزرق، فيبدو أنه كان أكثر ثقةً في قدرة الحكَّام علىٰ ضمان إقامة العدل، إذا التزموا التزامًا كافيًا بالقيم الدينية[٣].

ويمكن ملاحظة أنَّ غياب سمة الأصالة عن كتاب ابن الأزرق «**بدائع السلك**» لا يُبرز إلَّا سمة الابتكار في فكر ابن خلدون[٤]. وربما استفاد ابن الأزرق من ابن خلدون، ولكن ليس من تلك الجوانب التي ميَّزت فكر ابن خلدون عن سابقيه.

ابن خلدون بين رجال الدولة والعلماء العثمانيين

يجب الانتباه إلىٰ المفارقة بين الاهتمام الفعَّال لرجال الدولة العثمانية وعلمائها بابن خلدون، وغياب ذلك الاهتمام إلىٰ حدٍّ كبيرٍ بين العرب والإيرانيين وغيرهم من المسلمين في تلك الحقبة. وقد كان اهتمام العثمانيين بابن خلدون اهتمامًا عمليًّا.

كان أوَّل عالم عثماني يستخدم ابن خلدون علىٰ نحوٍ منهجيٍّ هو حاجي خليفة (ت: ١٦٥٧م)، وهو مؤلِّف غزير الإنتاج، حيث ألَّف نحو واحد

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٢٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٦.

(٣) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الجزء الأول، ص٢٣٢-٢٣٩؛
Khadduri, (The Islamic Conception of Justice), 191.

(٤) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lecteurs), 36.

وعشرين عملًا في التاريخ والتراجم والجغرافيا[1]. وقد أورد حاجي خليفة مقدمة ابن خلدون في كتابه الببليوغرافي «**كشف الظنون**»، كما ناقش أسباب العجز المالي للدولة وطرق علاجه في رسالته عن الإصلاح[2]، حيث نظر إلىٰ التاريخ العثماني من رؤية ابن خلدون النظرية الدورية لصعود الدول وسقوطها[3].

ثم جاء بعد حاجي خليفة المؤرخ العثماني مصطفىٰ نعيمة (ت: ١٧١٦م)، الذي تأثَّر كثيرًا بابن خلدون وبحاجي خليفة. وفي كتابه التاريخي المسمَّىٰ «**تاريخ نعيمة**»، أشار مصطفىٰ نعيمة إلىٰ نظرية ابن خلدون الدورية عن صعود الدول وسقوطها، والتقابل بين المجتمعات البدوية والحضرية[4]. وقد تبنَّىٰ مصطفىٰ نعيمة فكرة دائرة العدالة[5]، أي المبادئ المترابطة للحكم الصالح. وهذه هي دائرة العدالة التي ذكرها نعيمة:

١- لا مُلك ولا دولة إلَّا بجيش ورجال.

٢- ولا جيش ولا رجال إلَّا بالمال.

٣- ولا مال إلَّا من الرعيَّة.

٤- ولا يمكن أن تزدهر الرعيَّة إلَّا بالعدل.

٥- ولا عدل إلَّا بالمُلك والدولة.

وبعبارة أخرىٰ، فإنَّ إغلاق هذه الدائرة يقتضي أنَّه لا عدل إلَّا بالجيش والرجال. وكما يلاحظ لويس توماس، فقد عملت تلك الدائرة علىٰ تسويغ ضرورة الإصلاحات الداخلية للوزير العثماني حسين كوبريللي، من أجل

---

(١) Gökyay, "Kâtib Celebi".

(٢) حاجي خليفة، «دستور العمل لإصلاح الخلل».

(٣) Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism"', 199.

(٤) Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism"', 200.

(٥) وتُسمَّىٰ أيضًا دائرة السياسة، وهي منسوبة إلىٰ أرسطو. (المترجم)

حماية الدولة من أعدائها الأوروبيين[١]. وقد أخذ مصطفىٰ نعيمة فكرة دائرة العدالة من كتاب قنالو زاده علي جلبي الشهير «**أخلاق علائي**»، الذي أخذها عن ابن خلدون كما قال نعيمة[٢]. لكنَّ فلايشر يذكر أنه لا دليل علىٰ أن قنالو زاده قد قرأ ابن خلدون، وأنَّ فكرة دائرة العدالة كانت معروفةً في الأعمال الأخرىٰ المتوفرة لقنالو زاده. وفي رأيي، فليس من المهم معرفة المصدر الذي أخذ منه قنالو زاده دائرة العدالة، وإنما المهم هو فهم السياقات النظرية المختلفة، التي فهم فيها ابن خلدون والعلماء العثمانيون تلك الدائرة.

ويشير ابن خلدون نفسُه إلىٰ ثماني جملٍ للحكمة السياسية، مرتَّبة حول محيط دائرة، ونَسَبها إلىٰ «**كتاب السياسة**» المنسوب إلىٰ أرسطو[٣]. وهذه الأصول الثمانية هي:

١- المُلك نظامٌ يَعْضُده الجند.

٢- والجند أعوانٌ يكفَلُهم المال.

٣- والمال رزقٌ تجمعُه الرعيَّة.

٤- والرعيَّة عبيدٌ يَكْنُفُهم العدلُ.

٥- والعدل مألوفٌ وبه قِوامُ العالَم.

٦- والعالم بستانٌ سِياجُه الدولةُ.

٧- والدولة سلطانٌ تَحْيَا به السُّنة.

٨- والسُّنة سياسةٌ يَسوسُها المُلك[٤].

---

(١) Thomas, (A Study of Naima), 78.

(٢) Thomas. (A Study of Naima), 78.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٨-٥٩.

(٤) قنالو زاده، أخلاق علائي، نقلًا عن:

Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism", 201.

لكنَّ ابن خلدون يذكر بعد ذلك أنَّ «**كتاب السياسة**» غير مُسْتَوْفٍ، ولا معطًى حقّه من البراهين[1].

ويقول ابن خلدون:

«وأنت إذا تأمَّلتَ كلامَنا في فصل المُلك والدول، وأعطيته حقّه من التصفُّح والتفهُّم، عثرتَ في أثنائه علىٰ تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفًى مُبيَّنًا بأوعب بيان، وأوضح دليلٍ وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة المُوبَذان»[2].

ولا شكَّ أنَّ مقدمة كتاب العِبر لابن خلدون دراسةٌ تفصيليةٌ لصعود الدول وسقوطها، تقوم علىٰ عمل ثلاثة أنواعٍ رئيسة من السلطة: الخلافة والمُلك الطبيعي والمُلك السياسي، وتفاعلها مع نوعي المجتمعات والطرق الرئيسة لكسبِ المعاش في تلك المجتمعات. وهذا يختلف عن أعمال قنالو زاده ومصطفىٰ نعيمة، التي كانت وصفيةً إرشاديةً أكثر من كونها متعلِّقةً بالنظريات والمفاهيم.

وبمجيء القرن الثامن عشر، أصبح فكر ابن خلدون مقبولًا معترفًا به في الدوائر العثمانية؛ لأنه قدَّم إطارًا يفسِّر انهيار الدولة العثمانية، فكان يقال إن الإمبراطورية العثمانية كانت في مرحلة «الركود والانحطاط» عند ابن خلدون. وكما رأينا في الفصل الثاني، فقد كان الشاغل الرئيس في مقدمة ابن خلدون هو صعود الدول الإسلامية المختلفة وسقوطها، ولا سيما دول شمال أفريقيا. وقد ركَّز ابن خلدون علىٰ ما رأىٰ أنه اختلافاتٌ جوهريَّة في التكوين الاجتماعي بين العمرانِ البدوي والعمرانِ الحضري. وبعد وضعِه لنظريته عن الاختلافات في التنظيم الاجتماعي بين هذين النوعَيْن من المجتمعات، ميَّز بين أنواع السلطة، وطبيعة القوة التي قد تكون موجودةً في المجتمعات الحضرية. وقد تتعايش المجتمعات البدوية والحضرية جنبًا إلىٰ

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٨.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥٩.

جنب، لكنَّ ابن خلدون رأىٰ أن المجتمعات البدوية تتطوَّر تطورًا طبيعيًّا لتصبح حضريةً، وهذا لا يعني أن أحدهما يفسح المجالَ للآخر، بل يعني أنَّ هدف الحياة البدوية هو تحقيقُ المجتمع الحضري وكل ما يترتَّب علىٰ ذلك، مثل ثقافته ونمط حياته المترف[١]. ومن الأمور المركزية في فهم تلك الاختلافات مفهومُ العصبية. فقد قامت أطروحة ابن خلدون علىٰ أنَّ المجموعات ذات العصبية الأقوىٰ تتمكَّن من إقامة الحكم السياسي وفرضه علىٰ المجموعات ذات العصبية الأضعف[٢]. وكان ابن خلدون يشير بالقطع إلىٰ المجموعات القَبَليَّة التي للعصبية فيها معنًى محدَّد، وهو الشعور بالتلاحم والتضامن بين أفراد المجموعة، المستمدّ من علمهم بأنهم يشتركون في نَسَبٍ واحدٍ. وكان يُعتقد أن عصبية البدو أقوىٰ من غيرهم، فمكَّنهم ذلك من هزيمة أهل الحضر المقيمين في المناطق الحضرية وما حولها عسكريًّا ومعنويًّا، وإقامة دولتهم بدلًا منهم.

ولتفوُّق عصبية البدو علىٰ غيرهم، تمكَّنوا من هزيمة أهل الحضر في المناطق الحضرية وإقامة دولتهم وحكمهم. ثمَّ استقروا بعد ذلك وانغمسوا في أساليب الحياة الحضرية، فشهدوا تراجعًا وضعفًا كبيرًا في عصبيتهم. وبذلك ذهبت قوتُهم العسكرية وقدرتُهم علىٰ الحكم، فجعلهم هذا عرضةً لهجوم الغازين الجُدد من المجتمعات البدوية غير الحضرية، الذين كانت عصبيتهم أقوىٰ من العصبية التي ضعفت بعد تحضُّرها. لكنَّ العلاقة هنا ليست علاقة سيطرة القبائل علىٰ المدن، بل هي علاقة هيمنة في الاتجاه الآخر، ولها جانبان مهمَّان: **الأول** هو أنَّ طبيعة حياة رجال القبائل تجعلهم معتمدين علىٰ المدن في ضروريات الحياة[٣]، **والثاني** هو أنَّ القبائل تعتمد علىٰ زعيم دينيٍّ أو وليٍّ صالحٍ يفسِّر الدين لها، وهذا الولي نفسه يكون مدفوعًا بالعصيان والفسوق الذي نشأ في المناطق الحضرية نتيجةً لحياة الترف والتجاوزات السياسية التي يقع فيها سكَّان المدينة.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٢٢٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٦، ٢٥٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٥٣-٢٥٤.

وبذلك تعيد الدورة نفسها، فتنتصر إحدىٰ القبائل علىٰ الدولة، وتؤسِّس دولةً جديدةً وتحكمها، حتىٰ يطيح بها زعيم دينيٌّ ذو عقلية إصلاحية يحظىٰ بدعم القبائل التوّاقة إلىٰ الاستفادة من المدينة، ثم تكون حياة الترف في المدينة هي السبب الرئيس لظهور الانحطاط والمعاصي وضعف العصبية[1]، وهنا تظهر أهمية الزعيم الديني الذي يستطيع توحيد القبائل البدوية غير الحضرية.

كان العلماء العثمانيون -مثل حاجي خليفة ومصطفىٰ نعيمة- يعتقدون أنَّ الدولة العثمانية دخلت في مرحلة الركود وتتوجّه نحو السقوط والانحطاط، فكانوا مهتمِّين بالإصلاحات المؤسسية والإدارية، التي قد تُوقف التدهورَ أو تقلب اتجاهَه[2].

ويُعَدُّ أخذ العثمانيين بأفكار ابن خلدون أمرًا مثيرًا للاهتمام؛ لأنّه يقدِّم لنا مثالًا لقراءة نادرة لابن خلدون، ليس لأنها قراءة لا تحمل نزعة المركزية الأوروبية فقط، بل لأنها قراءة سابقة علىٰ تلك النزعة. ولكن من الصحيح أيضًا أن قراءتهم لابن خلدون كانت معياريةً وأيديولوجيةً بوجهٍ عام، فقد استشهدوا بما يُسمَّىٰ بدائرة العدالة لتسويغ الإصلاحات الموضوعة لتقوية السلطة الملكيَّة، ومن الآليات المستخدمة في ذلك: «القانون» (Ḳānūn)، الذي سمح بتعليق العمل بالقوانين المستمدَّة من الشريعة. وقد استخدم السلاطين العثمانيون هذه الآلية حصرًا للحكم والقيام بالإصلاحات التي ربما كانت الشريعة تعيقها في غياب ذلك القانون، فكانوا ينظرون إليه علىٰ أنَّه طريقة لتنفيذ القوانين اللازمة للإصلاح دون مخالفةٍ للشريعة[3].

واستخدم العثمانيون ابن خلدون أيضًا في تسويغ ادعائهم للخلافة، ففي عهد السلطان عبد الحميد الثاني (الذي حكم بين عامي ١٨٧٦ و١٩٠٩م)،

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٦-٢٢٧، ٢٩٠-٢٩٣.

(٢) Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism"', 200.

(٣) Fleischer, "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism"', 202.

ظهرت بعض المعارضة للخلافة العثمانية بين البريطانيين والعرب(١). فكانت دعوىٰ الخلافة التي ادعاها عبد الحميد تستند إلىٰ ثلاثة مبادئ: الإرادة الإلهية، وحق الوراثة، والقوة السياسية والعسكرية. وهذه هي المبادئ التقليدية التي يعترف بها الغالبية العظمىٰ من المسلمين، ومن بينهم فقهاء وعلماء بارزون، مثل ابن خلدون وجلال الدين الدواني(٢). ولكن من الاعتراضات التي وُجِّهت إليه اعتراضٌ يستند إلىٰ الحديث النبوي المُختلَف فيه، الذي ينصُّ علىٰ أن تظلَّ الخلافة في قبيلة النبي ﷺ، أي قريش، والذي رواه البخاري عن الزهري:

«كان محمَّد بن جُبير بن مُطْعِم يحدِّث أنه بلغ معاويةَ -وهو عنده في وفدٍ من قريش- أنَّ عبد الله بن عمرو يحدِّث أنه سيكون مَلِكٌ من قحطان، فغضب، فقام فأثنَىٰ علىٰ الله بما هو أَهْلُه، ثم قال: أمَّا بعد، فإنه بلغني أنَّ رجالًا منكم يحدِّثون أحاديثَ ليست في كتاب الله، ولا تُؤثَر عن رسول الله ﷺ، وأولئك جُهَّالُكم، فإيَّاكم والأَمَانيَّ التي تُضِلُّ أهلَها، فإني سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «إنَّ هذا الأمر في قريشٍ لا يعاديهم أحدٌ إلَّا كَبَّهُ الله في النار علىٰ وجهه، ما أقاموا الدِّينَ»»(٣).

وفي أواخر القرن التاسع عشر، بدأ العلماء ورجال الدولة من العرب والبريطانيين يذكرون ما ادعوا أنه يثبت عدم شرعية خلافة العثمانيين، وهي الدعوىٰ التي أقاموها علىٰ الحديث السابق(٤). وبسبب انتشار ذلك الرأي -أنَّ الخلافة يجب أن تكون في يد العرب وفي قريشٍ قبيلة النبي ﷺ خاصةً- بدأت محاولات العثمانيين لتبرير موقفهم من الخلافة. وحتىٰ قبل ظهور ذلك التحدي أمام عبد الحميد، سعىٰ بيري زاده محمد صاحب (١٦٧٤-١٧٤٩م) -الذي شرع في ترجمة مقدمة ابن خلدون إلىٰ اللغة

---

(١) Buzpınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate".

(٢) Buzpınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate", 59-61, 63.

(٣) صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب: الأمراء من قريش.

(٤) Buzpınar, "Opposition to the Ottoman Caliphate", 56-66, 69-72.

التركية العثمانية وتأثَّر بأفكار ابن خلدون كثيرًا- إلىٰ تصحيح دعوىٰ العثمانيين للخلافة، عن طريق القول بأنَّ اشتراط القرشية في الخلافة لم يعُد صالحًا في زمانهم. فقد كان هذا الشرط صالحًا في حقبة الخلفاء الراشدين فقط، أمَّا الحكَّام المسلمون اللاحقون فيمكنهم التلقُّب بالخلافة، ما داموا يقومون بوظائف هذا المنصب[1]. فقد أخذ بهذه الوظيفة في الواقع غير القرشيين، ويجب اعتقاد شرعية حكمهم. وقد قال ابن خلدون عن قريش نفسِها:

«لمَّا ضَعُف أمرُ قريش وتلاشَتْ عصبيتُهم بما نالهم من التَّرف والنعيم، وبما أنفَقَتْهم الدولةُ في سائر أقطار الأرض، عجزوا لذلك عن حمل الخلافة، وتغلَّبت عليهم الأعاجمُ، وصار الحلُّ والعقد لهم؛ فاشتبه ذلك علىٰ كثيرٍ من المحققين، حتىٰ ذهبوا إلىٰ نَفْيِ اشتراط القُرشيَّة»[2].

وخلافًا لهذه الحقيقة التاريخية، بقي جمهور العلماء علىٰ القول باشتراط القرشية وصحَّة الإمامة للقرشي ولو كان عاجزًا عن القيام بأمور المسلمين[3]. وقد كانت حجَّة ابن خلدون حجَّةً اجتماعيةً وأكثر عقلانيةً ممَّن سبقوه، فقد سعىٰ إلىٰ التمييز بين السياقات الاجتماعية التي يكون اشتراط القرشية فيها أمرًا معقولًا من السياقات الأخرىٰ التي ليست كذلك:

«وإذا ثبت أنَّ اشتراط القُرشيَّة إنما هو لرفع التنازع بما كان لهم من العصبيَّة والغَلَب، وعَلِمْنا أنَّ الشارع لا يخصُّ الأحكام بجيلٍ ولا عصرٍ ولا أُمَّة؛ عَلِمْنا أنَّ ذلك إنما هو من الكفاية، فرَدَدْناه إليها وطَرَدنا العِلَّةَ المشتملةَ علىٰ المقصود من القُرشيَّة، وهو وجود العصبيَّة. فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أُولي عصبيةٍ قويةٍ غالبةٍ علىٰ مَنْ معها لعَصْرِها، لِيَستَتبعوا مَنْ سواهم، وتجتمع الكلمةُ علىٰ حُسْنِ الحماية. ولا يعمُّ ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة

---

(١) Buzpınar, "The Question of Caliphate", 29.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٣٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٣٥.

الإسلامية التي كانت لهم كانت عامَّةً، وعصبيةُ العرب كان وافيةً بها، فغلبوا سائرَ الأُمم. وإنما نَخُصُّ لهذا العهد كلَّ قُطْرٍ بمن تكون له فيه العصبية الغالِبة»[1].

لقد كانت حجَّة ابن خلدون حجةً اجتماعيةً في الواقع؛ إذ ذكر أن شرط القرشية يدخل في باب الكفاءة أو الكفاية، فإذا قيل بأنَّه من الشروط الضرورية للخليفة أن يكون من قومٍ لهم عصبية غالبة، كي تتبعهم المجموعات الأخرىٰ، فقد لا تفي قريش بهذا الشرط دائمًا[2]. ثمَّ أخذ بهذه الحجَّة لاحقًا علماءُ القرن التاسع عشر، ومن بينهم جودت باشا، الذي أكمل الترجمة التركية العثمانية لمقدمة ابن خلدون، التي شرع فيها بيري زاده محمد صاحب[3].

ومن القضايا الأخرىٰ التي أحاطت بالخلافة: مسألة جواز نصب خليفتَيْن. ففي عام ١٧٢٦م، أرسل الأفغان وفدًا إلىٰ إسطنبول، لمطالبة السلطان العثماني بقبول وجود خليفتَيْن، فاعترض العثمانيون علىٰ ذلك استدلالًا بالحديث الذي فيه عدم جواز تعيين خليفتَيْن[4]، والتزم العثمانيون أيضًا بالفتوىٰ التي تصرِّح بأنَّ نصب الخليفتَيْن لا يجوز إلَّا إذا كان يفصل بينهما حاجزٌ جغرافيٌّ كبيرٌ -مثل المحيط الهندي- يجعل من التداخل بينهما في الشؤون الداخلية أمرًا صعبًا[5]. وقد استفاد بيري زاده هنا أيضًا من موقف ابن خلدون المُعارِض لفكرة وجود خليفتَيْن.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٣٦-٣٣٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٣٦-٣٣٧.

(٣) Buzpınar, "The Question of Caliphate", 29.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٣٢؛

Buzpınar, "Osmanlı Hilâfet", 4.

وأودُّ أن أشكر طوفان بوزبنار لقيامه بترجمة الفقرات المطلوبة من مقاله عند لقائنا في إسطنبول في ٢٢ فبراير عام ٢٠٠٦م.

(٥) Buzpınar, "Osmanlı Hilâfet", 4.

لكن ما كان ينقص الخطاب العثماني الذي أخذ بأفكار ابن خلدون هو التطبيق المنهجي لنظرية ابن خلدون علىٰ طريقة علم الاجتماع الوضعية، لتفسير صعود الدول وسقوطها، مع الإشارة إلىٰ الحقائق التاريخية للحالة العثمانية. فكان تطبيق نظرية ابن خلدون سيؤدي إلىٰ البحث عن المظاهر الملموسة للاتحاد الذي جمع بين عصبيات القبائل التركية التي شكَّلت القوة العسكرية لصعود العثمانيين، وكذلك لتلاشي العصبية بسبب التغيُّرات التي طرأت علىٰ أنظمة حيازة الأراضي. فعلىٰ سبيل المثال، يمكن القول إنَّ إقطاع الأراضي في نظام التيمار العثماني لزعماء القبائل كان له أثرٌ في خلقِ فجوة اقتصادية وأخلاقية بين الزعماء ورجال قبائلهم، وهذا أثَّر بدوره في عصبيتهم. وبعبارة أخرىٰ، يمكن مناقشة مراحل النمو والانحلال التي تمرُّ بها الدولة في نظرية ابن خلدون في سياق انتقال رجال القبائل الفاتحين من نمط الإنتاج البدوي الرعوي إلىٰ نمطٍ يقوم علىٰ إقطاع المنفعة.

تناقش الفصول التالية تطبيقاتٍ لفكر ابن خلدون تنتمي إلىٰ القسم الثاني المذكور سابقًا؛ أي التطبيقات التحليلية -لا الوصفية التقريرية ولا المعيارية- للإطار النظري الذي وضعه ابن خلدون علىٰ الحالات التاريخية والمعاصرة للإصلاح ولتكوين الدولة.

الفصل الخامس
نظرية خلدونية للإصلاح الإسلامي

نظرية للإحياء الإسلامي

اقتصرت دراسات الإحياء الإسلامي في الجملة علىٰ جانبَيْن: كونه ظاهرةً حديثةً، وكونه ردَّ فعل للإمبريالية والاستعمار الغربيَّيْن ولتحديث العالم الإسلامي.

لكنَّ الإحياء الإسلامي ظاهرةٌ أقدمُ من ذلك بكثير، ترجع جذورها إلىٰ القرن الأول الهجري، الذي شهد ظهور أولىٰ الجماعات المتطرفة في العالم الإسلامي. ومن المصادر النظرية المهمَّة لدراسة الإحياء الإسلامي عملُ ابن خلدون. ومع شهرة ابن خلدون في كلٍّ من العالمَيْن الإسلامي والغربي، فقد كان يُنظر إليه علىٰ أنه رائدٌ من روَّاد مختلف العلوم الاجتماعية الحديثة، ومصدرٌ للبيانات والمعلومات التاريخية، لا علىٰ أنَّه مصدرٌ لوضع الأُطر والمواقف النظرية، كما رأينا في الفصل الثالث.

يقدِّم هذا الفصل نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة بوصفها نظريةً للإحياء الإسلامي، تقوم علىٰ فكرة تغيير المنكر، ويقدِّم أيضًا بعض الملاحظات حول أهمية هذه النظرية لدراسات الإحياء الإسلامي المعاصرة. وقد تقرَّر دائمًا أنَّ مقدمة ابن خلدون عملٌ رائدٌ ينظِّر لصعود الدول وسقوطها في المشرق والمغرب العربي. لكنَّ الإطار النظري للمقدمة لم

يُنظَر إليه في الجملة علىٰ أنَّه تنظيرٌ لظاهرة الإحياء الإسلامي[1]. وفي الوقت نفسِه، فمن غير المتوقَّع أن يهتمَّ العلماء التقليديون بنظرية ابن خلدون الإصلاحية؛ لأنَّه لا يُعَدُّ من المؤرخين الكبار كالطبري والمسعودي واليعقوبي، الذين كانوا أقربَ إلىٰ الأساليب التقليدية[2] التي انتَقَدها ابن خلدون.

ولعل من أوائل مَنْ أدركوا أنَّ نظرية نشأة الدولة لابن خلدون هي أيضًا نظرية للإصلاح الإسلامي: الفيلسوف الإسباني الكبير خوسيه أورتيغا إي غاسيت (١٨٨٣-١٩٥٥م). كما تُعَدُّ معالجة أورتيغا لإطار ابن خلدون أيضًا من الأمثلة المبكِّرة المهمَّة لمحاولة إدخال ابن خلدون في العلوم الحديثة. وفي مقالٍ نُشِر أول مرة في عام ١٩٣٤م بعنوان: «**ابن خلدون يكشف أسراره لنا: أفكار عن شمال أفريقيا**» (بالإسبانية: Abenjaldún nos revela el secreto: pensamientos sobre Africa Menor)، قـدَّم أورتيغا -في أسلوبٍ يتَّسم بالاستعلاء إلىٰ حدٍّ ما- ابنَ خلدون كما لو كان عقلًا يكافح لكي يكون عالميًّا ومتعدِّد الثقافات. ويورد أورتيغا فارقًا مهمًّا بين الغرابة العادية وبين المفاجأة، فالشيء الذي يثير الاستغراب قد لا يكون إلَّا جِدَّة مبتدعة سرعان ما تُنسىٰ، وقد لا يتفاجأ مَن استغرب شيئًا بالضرورة؛ لأنَّه ربما انجذب إلىٰ جِدَّته فقط. لكنَّ هذا ليس بصحيحٍ في الأمور التي تثير المفاجأة، فمعنىٰ المفاجأة هنا هي أن تقف علىٰ مشكلة تستلزم جهدًا من العقل لحلِّها. لكنَّ هذا الأمر الذي يثير المفاجأة يحتوي علىٰ مشكلة تستلزم جهدًا من العقل لتفكيكها وإحكامها[3].

---

(١) من الأعمال القريبة من موضوعنا ورقةٌ بحثيةٌ لجيمس سبيكارد بعنوان: «القبائل والمدن»، لكنها كانت أكثر اهتمامًا بتفصيل نظرية بديلة لعلم اجتماع الأديان بدلًا من نظرية للإصلاح.

(٢) Lawrence, "Ibn Khaldun and Islamic Reform", 230-1.

(٣) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 95-6.

وقد استخدمت ترجمة إنكليزية غير منشورة لمقال أورتيغا أتيحت إليَّ في أبريل عام ٢٠٠٠م، من ترجمة سعيدة ديل مورال لوبات، إلىٰ جانب الأصل الإسباني. وصاحبة =

كان أورتيغا يتأمَّل في الفارق بين الغرابة والمفاجأة فيما يتعلَّق بمليلية، وهي بلدة في شمال أفريقيا غزاها الإسبانيون في عام ١٤٩٧م، فقد مثَّلت له تلك البلدة مشكلةً معينةً، وهي أنَّها علىٰ مدار الأربعمائة عام الماضية ظلَّت في معارضة وعداء مع المناطق الريفية المحيطة بها، ولم تنشأ أيُّ علاقاتٍ بين الطرفين، كما لم تتأثَّر المناطق الريفية بتلك المدينة. كانت هذه ظاهرة أفريقية غريبة حيَّرت أورتيغا في تفسيرها، فرأىٰ أن الأوروبيين لن يتمكَّنوا من حلِّ تلك المشكلة؛ لأنَّ لديهم مفاهيمَ مختلفةً للواقع التاريخي ليست مناسبةً لفهم أفريقيا، فكان من الضروري أن يُسأل في ذلك أفريقي أصلي لم يتأثَّر بالأفكار الغربية، ولم تكن هذه مهمَّة سهلة، في ضوء حقيقة أن الأفارقة ليسوا مفكِّرين بوجه عام، فقد ألَّفوا وكتبوا أعمالًا تاريخية، لكنهم لم يقدِّموا إطارًا مفاهيميًّا لدراسة التاريخ(١).

لكنَّ أورتيغا وجد استثناءً بارزًا من ذلك في ابن خلدون، فيلسوف التاريخ الأفريقي، فرأىٰ أورتيغا أنَّ عمل ابن خلدون يقلِّل من الفوضىٰ الظاهرة التي تتَّسم بها الأحداث في شمال أفريقيا، ويختزلها إلىٰ العلاقة بين نمطَيْن من الحياة: حياة البدو، وحياة الحضر(٢).

ووفقًا لقراءة أورتيغا لابن خلدون، تتعايش هاتان الطريقتان من الحياة معًا: حياة البدو، وحياة الحضر. وتتفاعل أنواع هؤلاء البشر المختلفين جذريًّا في هذه المجتمعات لإنشاء الدول والحضارات في شمال أفريقيا، فهاتان الطريقتان العظيمتان للحياة تصنعان الدولة والحضارة، والحكومة والثقافة. فالبدو يؤسِّسون الدولة، لكنَّ أهل الحضر هم الذين ينشئون الحضارة. ومع أنَّ المدينة هي الموضع الذي توجد فيها المعارف والعلوم والوظائف والثروات والملذَّات، فإنها لا تملك أعصاب القوة. والقوة

= الترجمة طالبة دكتوراه في المعهد الدولي للفكر والحضارة الإسلامية في كوالالمبور. وأودُّ أن أعرب عن امتناني للسيد محمد نقيب العطاس لترتيبه لتلك الترجمة.

(١) Ortega, "Ibn Khaldūn reveals his secret to us", 97.

وربما كان علينا أن نتجاهل هنا التوجُّه الاستشراقي الواضح عند أورتيغا.

(٢) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 98.

-التي تنشأ من الشجاعة والانضباط الأخلاقي- موجودةٌ في البدو، بسبب الحياة الصعبة التي يعيشونها. وهذا التفاوت في القوة والشجاعة يمكِّن البدو من غزو الدول، والسيطرة علىٰ المدن، وحتىٰ إنشاء دولٍ جديدة. لكنَّهم إذا فعلوا ذلك وقعوا فريسةً لسيرورة التحضُّر في المدينة، ويصبحون عرضةً لغزو البدو الجدد. ويخضع التاريخ لذلك الإيقاع، ومما أعجب أورتيغا أنَّ ابن خلدون حدَّد رقمًا لهذا الإيقاع، أي ثلاثة أجيالٍ أو مائة وعشرون عامًا[١]. فرأىٰ أورتيغا أنَّ مقدمة ابن خلدون تُعَدُّ أول فلسفة تاريخية مفصَّلة، خلافًا لعمل الأفريقي الآخر، وهو القديس أوغسطين، الذي كان عمله لاهوتًا تاريخيًّا. وقرَّر أورتيغا أيضًا أنَّ **المقدمة** هي أولُ عمل في علم الاجتماع[٢].

أصرَّ أورتيغا علىٰ أنَّ الإسبانيين لن يكونوا قادرين علىٰ فهم ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم إذا لم يفهموا شمال أفريقيا؛ وذلك لأنَّ التأثيرات الثقافية التي أثَّرت في الجزء الشمالي من أفريقيا مرَّت أيضًا عبر إسبانيا. واقترح أورتيغا أنَّ نظرية ابن خلدون عن صعود الدول وسقوطها تفسِّر ظهور الدولة السعودية ودور الوهابية في ذلك، فقد تمكَّن عبد العزيز آل سعود -وهو أول ملكٍ للمملكة العربية السعودية- بدعمٍ من عائلته وقبيلته وبحافزٍ من الأيديولوجية الدينية الوهابية، تمكَّن من الاستيلاء علىٰ مدينة نجد.

وصف أورتيغا الوهابية بأنها صورةٌ من صور التطهيرية أو الصَّفَوية (بالإنكليزية: Puritanism)؛ فالوهابية ليست دينًا، «بل تعصُّب وغلوٌّ في الدين»[٣]. لكنَّ أورتيغا كان يرىٰ أنَّ الإسلام نفسه -الذي يسميه بالمحمَّدية- من صور التطهيرية أيضًا، وقد أصدر حكمَهُ اللاذع علىٰ الإسلام كما يلي:

---

(١) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 99-100.

(٢) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 100-1.

(٣) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 111.

«إنَّها العقيدة الوحيدة التي تبدأ بكلمة «لا»، ولم تكن الكفاءة الحربية للمحمَّدية من قبيل المصادفة أو الحظ، بل الإيمان المحمَّدي هجوميٌّ وحربيٌّ بطبيعته. فقبل كل شيء، يعتقدون أنَّ الآخرين ليس لديهم الحقُّ في الإيمان بما لا يؤمنون هم به، ويجب أن يكون الاسم الدقيق من الناحية النفسية لهذا الدين هو «عدم الشرك» وليس التوحيد، وفي الدين المحمَّدي صورٌ متجدِّدة دوريًّا من النزعات التطهيرية العتيقة، ومن هذه الصور: الوهابية، الذين يضربون أطفالهم إذا ضحكوا، ولا يسمحون لهم بامتلاك الألعاب»[١].

ومع أنَّ أورتيغا لم يُصِب في اختزاله للإسلام في الظاهرة الوهابية في عصره، فقد كان محقًّا في رؤيته لأهمية نظرية ابن خلدون في تفسير دور الإصلاح الديني في نشأة الدولة السعودية. وكما يشير الأنصاري، فقد كانت «المملكة العربية السعودية المرشَّح المثالي لنموذج التاريخ الطبيعي لابن خلدون»[٢].

ومن ثَمَّ فإنَّ نظرية ابن خلدون هي نظرية للثورات القَبَليَّة-الدينيَّة[٣]، التي تقوم أيديولوجيًّا علىٰ تنظيرٍ لاهوتيٍّ نشأ -وهنا المفارقة- في مراكز التعلُّم، أي المدن. وذلك التنظير اللاهوتي يرىٰ الحرب ضد المسلمين بمثابة الجهاد ضد المشركين، فاستلزم من ثَمَّ تكفير هؤلاء المسلمين. وقد اعتمد هذا المنهج الخوارجُ في العقود الأولىٰ من صعود الإسلام، كما يقع في التكفير في عصرنا بعض الوهابيين والسلفيين. فعلىٰ سبيل المثال، أرسل سعود بن عبد العزيز رسالةً إلىٰ العثمانيين، اتَّهم فيها الخلافة بالوقوع في الكفر والشرك والردَّة، ودعاها إلىٰ العودة إلىٰ الإسلام، وأُرسِلت رسائلُ أخرىٰ إلىٰ العثمانيين تدعوهم إلىٰ أن يصبحوا مسلمين[٤].

---

(١) Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto", 112.

(٢) Ansari, "Civilization and its Enemy", 85.

(٣) Ruthven, "The Eleventh of September and the Sudanese Mahdiya", 344.

(٤) آل سعود، رسائل أئمة دعوة التوحيد، ص٧٩، نقلًا عن:
Moussalli, (Wahhabism, Salafism and Islamism, 7).

وكما رأينا في الفصل الثاني، كان ابن خلدون مدركًا تمام الإدراك لدور رجال الدين في توحيد البدو، فقد أشار إلىٰ حالاتٍ تاريخية لشخصياتٍ دينية، كالأولياء، الذين ملكوا القدرة علىٰ حشد رجال القبائل حولهم، وناشدوهم أن يتبعوا الأحكام الدينية وأن يتصفوا بالأخلاق الحميدة. فاستطاع هؤلاء القادة أن يوحِّدوا القبائل علىٰ أيديولوجية دينية، وأن يؤلِّفوا كلمتهم في وحدةٍ اجتماعيةٍ استطاعت في النهاية أن تؤسِّس الدولة والمُلك[1]. ولا يعتمد التضامن الذي يقتضيه مفهوم العصبية اعتمادًا كليًّا علىٰ صلات القرابة والدَّم، فقد يقوم الدين بدورٍ أساسيٍّ في تحقيق التضامن القَبَلي أو تعزيزه، ومن الأمثلة المهمَّة علىٰ ذلك صعودُ الإسلام نفسه. ومن الأمثلة التي ذكرها ابن خلدون:

«وقد وقع هذا لابن قَسِيّ، شيخ المتصوفة وصاحب كتاب خلع النَّعْلَين في التصوف؛ ثار بالأندلس داعيًا إلىٰ الحق، وسمَّىٰ أصحابه بالمريدين، قُبَيلَ دعوة المهدي، فاستتبَّ له الأمر قليلًا بشغل لمتونة بما دَهِمهم من أمر الموحدين، ولم يكن هناك عصائبُ ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث حين استولىٰ الموحدون علىٰ المغرب أن أذعَنَ ودَخَل في دعوتهم، وبايَعَهم من مَعْقَلِه بحصن أرْكُش، وأَمْكَنهم من ثَغْرِه، وكان أول داعية لهم بالأندلس، وكانت ثورتُه تُسمَّىٰ ثورةَ المريدين»[2].

كانت دولة المرابطين إحدىٰ ثلاث دولٍ مهمَّة في شمال أفريقيا كتب عنها ابن خلدون، في سياق أطروحته عن الصعود والسقوط. وكانت تلك دراسات حالةٍ أكَّدت نظريته تجريبيًّا، كما بيَّنت أيضًا دور الدين. وقد تأسَّست تلك الدول الثلاث -دولة المرابطين (١٠٥٣-١١٤٧م)، ودولة الموحدين (١١٤٧-١٢٧٥م)، ودولة المرينيين (١٢١٣-١٥٢٤م)- بدعمٍ من قبائل البربر: صنهاجة للمرابطين، ومصمودة للموحدين، وزناتة للمرينيين، وسقطت تلك الدول أيضًا وفقًا للنموذج الذي اقترحه ابن خلدون.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٥٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦٩-٢٧٠.

أقام المرابطون دولتهم معتمدين علىٰ قوة قبائل صنهاجة البربرية القوية؛ فعملوا علىٰ بناء المدن وتوسيعها، ثمَّ استعملوا مساعدة الصنهاجيين لإبعاد القبائل الأخرىٰ التي قد تنقلب عليهم في المناطق المحيطة بهم. ولكنَّ الموحدين تغلَّبوا علىٰ المرابطين في النهاية، وكانوا في البداية حركة إصلاح ديني تحت قيادة ابن تومرت، مع دعمٍ من قبائل مصمودة البربرية، ثم أفسَّح الموحدون الطريق أخيرًا أمام المرينيين، الذين امتطوا الدعم العسكري لقبائل زناتة البربرية[1].

ولذلك فإنَّ الصراع بين هذين النوعَيْن من المجتمعات، أي العمران البدوي والعمران الحضري، كان يتجاوز فكرة فساد المدينة. وفي بعض الأحيان، كانت الحماسة الدينية وإرادة العودة إلىٰ المسار الصحيح للدين عاملًا مؤثِّرًا، وكان دور الزعيم الديني هو إصلاح المجتمع:

«ومن هذا الباب أحوالُ الثُّوار القائمين بتغيير المنكر من العامَّة والفقهاء، فإنَّ كثيرًا من المنتحلين للعبادة وسلوك طريق الدين يذهبون إلىٰ القيام علىٰ أهل الجَوْر من الأمراء، داعين إلىٰ تغيير المنكر والنهي عنه والأمر بالمعروف، رجاءً في الثواب عليه من الله؛ فيكثُر أتباعهم والمتلبسون بهم من الغَوغاء والدَّهماء، ويُعرِّضون بأنفسهم في ذلك للمَهَالِك، وأكثرهم يهلكون في تلك السَّبيل، مأزورين غير مأجورين؛ لأنَّ الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيثُ تكونُ القدرةُ عليه، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ رأىٰ منكم منكرًا فَليُغيّره بيدِه، فإن لم يستطع فبلسانِه، فإن لم يستطع فبقلبِه». وأحوالُ الملوك والدول راسخةٌ قويةٌ، لا يُزحْزِحُها ويهدم بناءها إلَّا المطالبةُ القوية التي من ورائها عصبيةُ القبائل والعشائر كما قدَّمناه. وهكذا كان حالُ الأنبياء في دعوتهم إلىٰ الله بالعصائب والعشائر، وهم المؤيَّدون من الله، لو شاء لأيَّدهم بالكون كلِّه، لكنه إنما أجرىٰ الأمورَ بحكمته علىٰ مستقرِّ العادة»[2].

---

(١) Montagne, (The Berbers), 14-15.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٧٠.

وكما رأينا سابقًا، لم يكن البدو -عند ابن خلدون- يسعون إلىٰ حياة الترف التي يتمتَّع بها أهل الحضر فقط، بل كانوا مدفوعين أيضًا بإرادة الإصلاح، حريصين علىٰ تغيير المنكر.

كان دور الدين أساسيًّا، لكن الدين لم يكن لينجح بغير عصبية، وقد أورد ابن خلدون العديد من الأمثلة علىٰ ذلك، ومنها قوله:

«وقد كان لأول هذه المائة، خرج بالسُّوس رجلٌ من المتصوفة، يُدعىٰ التُّوَيْزَرِي، عَمد إلىٰ مسجدِ ماسَّة بساحل البحر هنالك، وزعم أنه الفاطميُّ المُنتظَر، تلبيسًا علىٰ العامَّة هنالك بما ملأ قلوبَهم من الحَدَثانِ بانتظاره، وأنَّ من ذلك المسجدِ يكون أصلُ دعوته، فتَهافَتَ عليه طوائفُ من عامَّة البربر تهافُتَ الفَراش، ثم خشي رؤساؤهم اتساعَ نطاق الفتنة، فدَسَّ إليه كبيرُ المَصامِدَة يومئذٍ عمرُ السَّكْسِيوي مَنْ قتله في فِراشه. وكذلك خرج في غُمارة لأول هذه المائة أيضًا رجلٌ يُعرَف بالعبَّاس، وادَّعىٰ مثلَ هذه الدعوىٰ، واتبع نَعِيقَهُ الأرذلون من سُفهاء تلك القبائل وغِمارهم، وزحف إلىٰ بادِس من أمصارهم فَدَخلَها عَنْوةً، ثم قُتِل لأربعين يومًا من ظهور دعوته، ومضىٰ في الهالِكين الأوَّلين»[1].

ينقل ابن خلدون العديد من تلك الحالات، ويشير إلىٰ أنَّ الخطأ الذي وقع فيه الكثير من الثُّوار الطامحين هو استخفافهم أو تجاهلهم لأهمية العصبية. لكنَّ اتحاد العصبية والدين يُعَدُّ اتحادًا قويًّا. لقد كان سعي البدو إلىٰ إنشاء الدولة -وهم أكثر التحامًا واجتماعًا من غيرهم- هو ما ألغىٰ ما اعترضوا عليه، أي تجاوزات حياة أهل الحضر، وإن كان هذا لمدَّة مؤقَّتة. ففي عالم ابن خلدون تغيراتٌ دوريةٌ تنقذ المجتمعَ من تلك التجاوزات، فالإصلاح دوريٌّ عنده، فتنتصر إحدىٰ القبائل علىٰ الدولة، وتؤسِّس دولةً جديدةً وتحكمها، حتىٰ يطيح بها زعيم دينيٌّ ذو عقلية إصلاحية يحظىٰ بدعم القبائل التوَّاقة إلىٰ الاستفادة من المدينة. والسبب الرئيس في ظهور

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٧٢.

المعاصي ترفُ الحياة في المدينة. وفي عالم ابن خلدون، يقع عامّة الناس بين السياساتِ القمعيَّة وممارساتِ الملك من جهة، واحتمالات غزو رجال القبائل المتعطّشين للدماء بقيادة زعيم دينيٍّ عازم علىٰ تدمير النظام القائم من جهة أخرىٰ. وقد اعتقد ابن خلدون بأبديَّة تكرارِ هذه الدورة، ولم يستشرف أيَّ تطوراتٍ في المستقبل قد تؤدي إلىٰ القضاء عليها. وقد حدث هذا مع العثمانيين ودولة القاجار في إيران والدولة في اليمن، حيث انقطعت تلك الدورة عندما لم يعُد أساس سلطة الدولة قَبليًّا.

معالجة غيلنر لابن خلدون: نظرية علم اجتماع غير كافية

إنَّ تطبيق إرنست غيلنر لنظرية ابن خلدون عن طريق دمجها مع نظرية التأرجح البندولي (بالإنكليزية: Oscillation Theory) لديڤيد هيوم معروفٌ جيِّدًا. والمثير للاهتمام خاصةً في تطبيق غيلنر لنموذج ابن خلدون علىٰ تاريخ شمال أفريقيا ليس المعالجة الواردة سابقًا عن دوائر القبائل، الذي لا يضيف كثيرًا إلىٰ النموذج الأصلي، بل محاولة غيلنر أن يجمع بين علم اجتماع ابن خلدون ونظرية التأرجح الدينية التي وضعها ديڤيد هيوم. لقد رفض هيوم نظرية تطور الدين الأحادية، من الشرك إلىٰ التوحيد، وفضَّل نظرية التأرجح، التي فيها يكون التغيُّر من الشرك إلىٰ التوحيد ثم تقع العودة مرةً أخرىٰ إلىٰ الشرك، ففي العقل البشري جريان وتقلُّب مستمرٌّ بين الشرك والتوحيد[1]. ويقع الانقلاب من الشرك إلىٰ التوحيد بسبب التنافس في التملُّق والتذلُّل للآلهة، فيتنافس العابدون في تملُّقهم وتذلُّلهم لأحد الآلهة المتعدِّدة، حتىٰ يكتسب هذا الإله مكانةَ الإله الواحد الأوحد. ومن الأمثلة التي قدَّمها هيوم: ارتقاء إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب إلىٰ يَهْوَه وخالق العالم، لكنَّ ذلك الإله يُعَدُّ بعيدًا جدًّا ولا يمكن الوصولُ إليه، فتبرز الحاجة إلىٰ أشباه الآلهة والوسائط، لكنَّ الوضع ينقلب مرةً أخرىٰ إلىٰ التوحيد، عندما «تقع هذه الديانات الوثنيَّة في تصوُّرات أكثر انحطاطًا وفحشًا»[2].

(١) Hume, (The Natural History of Religion), cited in Gellner, (Muslim Society), 9.

(٢) Hume, (The Natural History of Religion), cited in Gellner, (Muslim Society), 10.

وكما يشير غيلنر، كانت نظرية هيوم نفسيةً فقط، فقد خلت من الإشارة إلىٰ العوامل اجتماعية، التي قُدِّمت بطريقة مرتجلة ملفَّقة للتخلُّص من الصعوبات التي واجهتها النظرية[١]. فاعتبر غيلنر أنَّ نموذج ابن خلدون يقدِّم الأساس الاجتماعي لنظرية التأرجح لهيوم؛ لأنَّه أوضح كيف تقدِّم البيئة الحضرية النزعةَ التطهيرية التوحيدية النصيَّة، وتقدِّم البيئة البدوية النظام الهرميَّ بتوسُّط الوليِّ أو القديس[٢]. فأصبح لنظرية التأرجح الآن أساسٌ اجتماعيٌّ. وفي حين أنَّ عمل غيلنر ربما كان المحاولة الجادَّة الوحيدة للنظر إلىٰ نظرية ابن خلدون علىٰ أنَّها نظريةٌ للإصلاح الإسلامي، فقد كان فيها بعض المشكلات. لقد أشار غيلنر إلىٰ أنَّ نموذج هيوم كان نفسيًّا بإفراط، وبذلك فإنَّ الجمع الذي قام به غيلنر بين هيوم وابن خلدون وفَّر الأساس الاجتماعيَّ لنظرية تُعَدُّ نفسيةً إلىٰ الغاية. لكنَّ ذلك الجمع لم يقدِّم فكرة الإصلاح الديني أو تغيير المنكر عند ابن خلدون، ولم يتوسَّع في الأساس الاجتماعي لذلك التغيير. وفي الواقع، لا يقتصر الأمر علىٰ أنَّ هذا التغيير الديني له أساس اجتماعيٌّ، بل إنَّ أهميته الاجتماعية تتجاوز ذلك. إنَّ عملية التغيير الديني هي جزءٌ من تغييرٍ مجتمعيٍّ أكبر يتضمَّن الحربَ والصراع، وتغيرًا في نخبة الدولة والنظام، وصعود قبيلة حاكمة جديدة. وبالإضافة إلىٰ ذلك، يحدث هذا التغيير ضمن سياقٍ اقتصاديٍّ سياسيٍّ معيَّن، لم يفصِّل في معالجته لا ابن خلدون ولا غيلنر. وبعبارة أخرىٰ، يفتقر الجمع الذي قام به غيلنر بين ابن خلدون وهيوم إلىٰ أساسٍ اقتصاديٍّ. فليس في نظرية ابن خلدون عن صعود الدول وانحطاطها ولا في نسخة غيلنر منها تصوُّر مفاهيميٌّ للاقتصاد، ولا تصنيفٌ للأنظمة الاقتصادية. ومن ثَمَّ فالمجال متسعٌ لدمج مقاربة أنماط الإنتاج في النموذج الخلدوني، وقد ناقشنا اقتران النهج الخلدوني مع أنماط الإنتاج في سياق الدولتَيْن العثمانية والصفوية في الفصلَيْن السادس والسابع، وسوف أناقش

---

(١) Gellner, (Muslim Society), 16.

(٢) Gellner, (Muslim Society), 41-2.

فيما تبقَّىٰ من هذا الفصل أمثلةً من الحالات التطبيقية التي ذَكَرها ابن خلدون، وكيف يمكن وضعُها في إطار أنماط الإنتاج.

ابن خلدون وأنماط الإنتاج

ولكن قبل المتابعة قد يكون من المثير للاهتمام أن نشير إلىٰ أنَّ ماركس وإنجلز وإن اطَّلعا كما يبدو علىٰ عمل ابن خلدون -كما رأينا في الفصل الثالث- فلم يفكِّرا في دمج مقاربتهما مع مقاربة ابن خلدون. تأمَّل عبارة إنجلز الخلدونية الكلاسيكية التالية:

«الإسلام دينٌ ملائمٌ للشرقيين، ولا سيما العرب، أي سكَّان المدن الذين يعملون في التجارة والصناعة من ناحية، وأهل البدو الرحَّل من ناحية أخرىٰ. وهنا تكْمُن بذرة الصدام المتكرِّر الدوري، حيث تنمو الثروة والترف والرغد عند سكَّان المدن في رعاية «القانون»، أمَّا البدو الفقراء -ومن ثمَّ فهم أصحاب الأخلاق الصارمة- فيتأملون بحسدٍ وطمعٍ في هذه الثروات والملذَّات، ثمَّ يتحدون خلف نبيٍّ أو مهديٍّ لتأديب الفاسقين واستعادة الالتزام بالشعائر والإيمان الصحيح، والاستيلاء مقابل ذلك علىٰ كنوز هؤلاء المارقين. ثم في غضون مائة عام يصبحون بطبيعة الحال حيث كان هؤلاء المارقون؛ فيلزم تطهير جديد للدين، فيظهر مهديٌّ جديد، وتبدأ اللعبة مرةً أخرىٰ من البداية. وهذا ما حدث منذ حملات الغزو التي قام بها المرابطون والموحدون الأفارقة في أسبانيا، حتىٰ مهدي الخرطوم الأخير الذي نجح في إفشال الإنكليز. وقد حدث هذا بحذافيره أو ما يشبهه في الانتفاضات التي وقعت في بلاد فارس أو غيرها من البلدان المحمَّدية. كل هذه الحركات لبست لباسَ الدين، لكن أصلها يكْمُن في الأسباب الاقتصادية؛ ومع ذلك فحتىٰ إذا انتصروا كانوا يسمحون باستمرار الظروف الاقتصادية القديمة دون مساس. ولذلك يظلُّ الوضع القديم بلا تغيُّر، ويقع الصدام مرارًا وتكرارًا»[1].

---

(١) Engels, "On the History of Early Christianity", 276.

والمثير للاهتمام هنا أنه لا إشارة البتَّة إلىٰ ابن خلدون، مع أنَّ لنا أن نجزم بأنَّ كلًّا من إنجلز وشريكه لمدة طويلة كارل كاركس، كانا علىٰ علمٍ بعمل ابن خلدون. والأعجب من ذلك أنَّ أيًّا منهما لم يفكِّر في الجمع بين النظرية الدورية لصعود الدول وسقوطها -التي يبدو أنَّ إنجلز يشير إليها في الفقرة السابقة- وبين إطار أنماط الإنتاج الذي وضعاه.

إنَّ شمال أفريقيا أو المغرب[1] العربي منطقةٌ خصبةٌ لدراسة تاريخ نشأة الدول وتفاعلها مع أنماط الإنتاج السائدة. وهو أيضًا مجال تطبيقيٌّ كان ابن خلدون عليمًا به، فقد عمل في بلاط العديد من حكَّام المغرب، وشهد بنفسِه تقلُّبات الأوضاع في الحياة السياسية. وهو أيضًا المجال التطبيقي الذي يمكننا النظر فيه، في تلك المحاولة الأوَّليَّة للجمع بين النموذج الخلدوني ومقاربة أنماط الإنتاج. ولا بد أنَّ السرد التاريخي لابن خلدون عن المغرب ومقدمته لتاريخه -التي فصَّل ووضع فيها علم اجتماع تاريخي للدولة- كان مدفوعًا ومتأثِّرًا بالدسائس والصراعات والغزوات التي اقترب منها إلىٰ درجة مزعجة. فمن الغريب إذن أنه لم يوجد أيُّ تقييمٍ منهجيٍّ لإطاره النظري في ضوء دراساته التطبيقية لصعود الدول المغربية وسقوطها.

يحتوي هذا القسم والأقسام التالية من هذا الفصلِ علىٰ مهمتَيْن رئيستَيْن:

الأولىٰ هي انتقاد مختصر لنظرية ابن خلدون في نشأة الدولة، كما فصَّلها في مقدمته، وسوف أبيِّن أنَّ عمل ابن خلدون ينظِّر بالفعل لعوامل التغيير والقوىٰ المُحركة لنشأة الدولة وطبيعة التغيُّر الاجتماعي التي يقتضيها

---

(١) استخدم العلماء العرب كلمة «المغرب» للإشارة إلىٰ المنطقة التي تتكوَّن اليوم من دولة المغرب والجزائر وتونس وليبيا، كما استخدم المؤرخون والجغرافيون العرب كلمة «إفريقية» للإشارة إلىٰ ما يُعرَف الآن بتونس. وقد كانت تونس والجزائر وليبيا تمثِّل ولاية إدارية في الإمبراطورية العثمانية، وهي أساس الحدود الحاليَّة للدول الثلاث. وكانت مملكة موريتانيا قبل الإسلام -التي أصبحت فيما بعد محمية رومانية- مناظرةً لدولة المغرب في الوقت الحاضر.

ذلك، لكنَّه سكت تمامًا عن تلك الجوانب الاقتصادية السياسية التي لها علاقة بطبيعة النظام الاقتصادي. ففي حين أنَّ فكرة القوىٰ السياسية موجودةٌ في نظرية ابن خلدون، فليس في أعماله ذكرٌ لطبيعة الاقتصاد أو أنواع الاقتصاد التي تتفاعل مع التغيير السياسي.

والمهمة الثانية إذن هي إدخال فكرة أنماط الإنتاج في نظرية ابن خلدون. وهذا سيقرِّبنا بعض الشيء من تطوير علم اجتماع تاريخي خلدوني عام.

ومن الناحية التطبيقية، يركِّز هذا الفصل علىٰ منطقة المغرب الأقصىٰ بين القرنَيْن الحادي عشر والسادس عشر، وهي تقابل تقريبًا دولة المغرب في عصرنا. وقد شهدت هذه الحقبة صعود ثلاث دولٍ وسقوطها: دولة المرابطين (١٠٥٣-١١٤٧م)، ودولة الموحدين (١١٤٧-١٢٧٥م)، ودولة المرينيين (١٢١٣-١٥٢٤م).

يقدِّم القسم التالي من هذا الفصل سردًا خلدونيًّا لنشأة الدول في المغرب، في الحقبة المذكورة، مع توضيح الثغرات ونقاط الضعف الموجودة في ذلك السرد، ويشير إلىٰ الحاجة إلىٰ مقاربة أنماط الإنتاج التي تقيم العلاقة بين الدين من جهة، وبين الاقتصاد السياسي من جهة أخرىٰ. ويلي ذلك في القسم التالي مناقشات حول الاقتصاد والمجتمع المغربي، وإعادة بناء منهجية لأنماط الإنتاج المغربية في تلك الحقبة. ثم أنتقل بعد ذلك إلىٰ إعادة صياغة عوامل التغيير والمُحركات الخلدونية الأصلية التي عُرِضت سابقًا، في ضوء نموذج أنماط الإنتاج المذكور. وأختتم الفصل بذكر بعض الأفكار حول آثار هذه النظرية الخلدونية المعدَّلة علىٰ نظرية الإصلاح الإسلامي، وكذلك علىٰ علم الاجتماع التاريخي الخلدوني لتكوين الدولة.

ابن خلدون وتكوين الدولة في المغرب (١٠٥٣-١٥٢٤م)

المغرب منطقة شاسعة، تسكنها شعوبٌ ذات أصولٍ متنوِّعة، وقد غزاها الفينيقيون والرومان والڤنداليون والبيزنطيون والعرب والعثمانيون

والأوروبيون. وبالنسبة إلىٰ الحقبة التي ننظر فيها هنا، التي تتألَّف من ستة قرونٍ من العصر الإسلامي قبل العصر الحديث، فقد كانت أهم هذه المجموعات هي البربر والعرب. ولا يُعرَف إلَّا القليل عن أصول البربر، وقد أطلق الرومان علىٰ الشعوب التي لا تتحدَّث اللاتينية أو اليونانية كلمة 'barbaro'، التي تعني الهمجي أو المتوحش، ومنها اشتُقَّت كلمة 'Berber' الإنكليزية[(١)]. والنظرية الشائعة هي أنَّ البربر كانوا من أصولٍ كنعانية أو حميرية، وهاجروا إلىٰ شمال أفريقيا من فلسطين أو اليمن، وقد ذكر ابن خلدون نفسُه فرضياتٍ عديدةً عن أصول البربر، لكنه وافق في النهاية علىٰ أنهم من أصلٍ كنعاني. ووفقًا لهذه الرواية، فإنَّ البربر من نسل حام بن نوح ﷺ[(٢)]. ويقول علماء الأنساب إنَّ جميع قبائل البربر يرجع نَسَبُها إلىٰ فرقتَيْن كبيرتَيْن من البربر: البتر والبرانس، وقد سُمِّيتا علىٰ اسم مادغيس الأبتر وبرنس، وهما من نسل حام[(٣)]. ومن بين القبائل البربرية الثلاث التي تعنينا هنا، يرجع نَسَبُ مصمودة وصنهاجة إلىٰ البرانس[(٤)]. وبقطع النظر عن أصولهم، فمن المرجَّح أن يكون البربر نتاجًا لاختلاط السكَّان الأصليين والمهاجرين إلىٰ شمال أفريقيا من غرب آسيا. والنظرية المقبولة بوجهٍ عامٍّ هي أنَّ مجموعة متوسطية دخلت المغرب من الشمال الشرقي، ومجموعة أخرىٰ من الجنوب الشرقي عبر شرق أفريقيا. وهو ما قد يفسِّر وجود فروقٍ جسدية ولهجاتٍ لا يشتركون في فهمِها بين المجموعات المختلفة من البربر[(٥)].

وقبل مجيء العرب إلىٰ شمال أفريقيا، وصل إلىٰ هناك كلٌّ من الفينيقيين واليونانيين والرومان والڤنداليين والبيزنطيين. وبحلول منتصف القرن السابع، انتقلت الجيوش العربية بقيادة الأمويين في الشرق إلىٰ شمال

(١) Abun-Nasr, (A History of the Maghrib, 7).

(٢) ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء ٦، ص٩٧.

(٣) ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء ٦، ص٨٩.

(٤) ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء ٦، ص٩٠-٩١.

(٥) Laroui, (The History of the Maghrib), 17; Abun-Nasr, (A History of the Maghrib), 7-8.

أفريقيا، وهاجمت مواقع البيزنطيين هناك وواجهت مقاومة قوية من قبائل البربر[١]. ثم احتلَّ العرب قرطاج وقضوا فعليًّا علىٰ سلطة البيزنطيين في المغرب في عام ٦٩٨م، وشرعوا في غزو إسبانيا بعد بضع سنوات. وقد ظلَّت السيطرة الأموية علىٰ المغرب غير مستقرة، نتيجةً لمقاومة البربر.

وفي عام ٧٨٩م، فرَّ إدريس بن عبد الله[٢] من شبه الجزيرة العربية إلىٰ المغرب، بعد انهيار الدولة الأموية واستيلاء العباسيين علىٰ السلطة، وقبِله السكَّان المحليون زعيمًا دينيًّا وسياسيًّا. وقد استمرَّت دولة بني إدريس حتىٰ عام ٩٧٠م. ثمَّ منذ عام ٩٧٠م حتىٰ عام ١٠٥٣م، انقسم المغرب العربي إلىٰ دولٍ صغيرة متحاربة. وبعد عام ١٠٥٣م، تعاقبت دول مختلفة علىٰ حكم المغرب حتىٰ عام ١٦٦٨م، عندما نشأت دولة العلويين التي ظلَّت تحكم حتىٰ يومنا هذا[٣].

وسنهتمُّ في هذا الفصل بدولة المرابطين ودولة الموحدين ودولة المرينيين. وقد ناقشنا الإشكال الخلدوني في هذا السياق بالتفصيل في الفصل الثاني، وكذلك بإيجازٍ في هذا الفصل. ومن الأمثلة المعروفة التي استخدمها ابن خلدون لبيان الصعود والسقوط الدوري للدول، نتيجةً للتناوب بين العصبية القوية والضعيفة، هي تلك الدول الثلاث. وقد قدَّمت دراسته لتلك الدول وغيرها من الدول في شمال أفريقيا المجالَ التطبيقي الذي بنىٰ علىٰ أساسه نظريةً أصيلةً عن نشأة الدولة.

وتُعَدُّ هذه النظرية تجريدًا من المجال التطبيقي لتاريخ المغرب، الذي كان ابن خلدون علىٰ درايةٍ تامَّةٍ به. وقد فصَّل في نظرية نشأة الدول وسقوطها في مقدمته، حيث ناقش بالتفصيل صعود الدول في شمال أفريقيا

---

(١) Abun-Nasr, (A History of the Maghrib), 67-8.

(٢) كان إدريس بن عبد الله من الأشراف العلويين، من نسل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، زوج فاطمة ابنة النبي ﷺ. انظر:

Abun-Nasr, (A History of the Maghrib), 78 n.1.

(٣) Landau, (Islam and the Arabs), 100.

وسقوطها، ومن بينها تلك الدول الثلاث التي تعاقبت علىٰ حكم المغرب: دولة المرابطين (١٠٥٣-١١٤٧م)، ودولة الموحدين (١١٤٧-١٢٧٥م)، ودولة المرينيين (١٢١٣-١٥٢٤م). وقد تأسَّست تلك الدول الثلاث بدعمٍ من قبائل البربر: صنهاجة للمرابطين، ومصمودة للموحدين، وزناتة للمرينيين، وسقطت تلك الدول أيضًا وفقًا للنموذج الذي اقترحه ابن خلدون.

أقام المرابطون دولتهم معتمدين علىٰ قوة قبائل صنهاجة البربرية القوية؛ فعملوا علىٰ بناء المدن وتوسيعها، ثمَّ استعملوا مساعدة الصنهاجيين لإبعاد القبائل الأخرىٰ التي قد تنقلب عليهم في المناطق المحيطة بهم. ولكنَّ الموحدين تغلَّبوا علىٰ المرابطين في النهاية، وكانوا في البداية حركة إصلاح ديني تحت قيادة ابن تومرت، مع دعمٍ من قبائل مصمودة البربرية، ثم أفسَّح الموحدون الطريق أخيرًا أمام المرينيين، الذين امتطوا الدعم العسكري لقبائل زناتة البربرية[١].

بدأت حركة الموحدين علىٰ يد ابن تومرت، الذي كان من قبيلة مصمودة، وهي قبيلة بربرية في جبال الأطلس. عُرِف ابن تومرت منذ صباه بالتقوىٰ والورع، واشتهر في قبيلته باسم «أسفو»، أي الضياء؛ لكثرة ما كان يسرج القناديل بالمساجد. وعندما حجَّ وهو شاب غضب منه الناس في مكة بسبب إنكاره علىٰ غيره من المصلين ما رأىٰ أنه منكر، فأخرجوه من مكة. ثم سافر إلىٰ بغداد، حيث تعلَّم العلوم الدينية. ومع اعتماد ابن تومرت علىٰ المدرسة الأشعرية وعلىٰ أبي حامد الغزالي، فإنَّ ردَّ فعله علىٰ ما رصده من الممارسات الدينية من حوله كان تمسكًا بصورةٍ من التوحيد تخالف تعاليم المدارس السُّنية السائدة في عصره.

ثمَّ عاد إلىٰ المغرب وهو في الثامنة والعشرين من عمره، وبدأ ينشر أفكاره في ظلِّ حكم المرابطين. ولم تكن تجربته مختلفةً عن تجربة محمد

---

(١) Montagne, (The Berbers), 14-15.

بن عبد الوهاب الذي جاء بعده بعدَّة قرون، فقد ذهب علماء فاس إلىٰ أنَّ آراء ابن تومرت متطرِّفة مغالية، وبعد أن طُرِد من أكثر من مدينة أخرىٰ، وجد الملاذ أخيرًا بين رجال قبيلته مصمودة في جبال الأطلس[١]. ولا شكَّ أن عصبية قبائل مصمودة كانت نتيجةً لروابط القرابة الموجودة في المنظومات الاجتماعية القبلية، لكنَّ الدين لعب أيضًا دورًا مهمًّا في الشعور الجماعي لمصمودة، خاصةً عندما برزت الحاجة إلىٰ توحيد القبيلة علىٰ أساس وحدةٍ أكبر. فالدين -تحت قيادة النبيّ أو الوليّ- يؤدي وظيفة الجمع بين الأفراد لتأليف كلمتهم، فيتمُّ اجتماعهم ليصبحوا وحدةً واحدةً[٢]. توفي ابن تومرت في عام ١١٢٨م، لكن تلميذه وكبير أصحابه عبد المؤمن بن علي كَتَم ذلك لمدَّة عامين. وكانت هذه خطوة تكتيكية اتخذها عبد المؤمن حفاظًا علىٰ العصبية التي صاغها ابن تومرت، وظلَّ يسعىٰ إلىٰ تعزيز قوته[٣]. وركوبًا علىٰ هذه العصبية، نجحت حملاته في النهاية في إسقاط دولة المرابطين، ثمَّ سيطرت دولة الموحدين الجديدة علىٰ جميع شمال أفريقيا والأندلس.

يتميَّز فكر ابن تومرت بالأخذ بتأويلات المدرسة الأشعرية الكلامية، كما أخذ فكرة عصمة الإمام عن الشيعة الإمامية[٤]. وقد عاش ابن تومرت في منطقة كان التأويل ودراسة أصول الفقه فيها أمرًا محظورًا، كما جعلوا الفقه جامدًا ولم يجتهدوا في شرحه وتفسيره من مصادره الأصلية، وكان المذهب الفقهي السائد هناك -مذهب المالكية- يكتفي بتدريس الفروع فقط[٥]. وفي حين أنَّ هذه الحالة الفكرية كانت تُعَدُّ إشكالية بلا شكٍّ بالاتفاق في العالم الإسلامي آنذاك، فقد كان رد فعل ابن تومرت متطرفًا

---

(١) Shatzmiller, M. (1992) "Al-Muwaḥḥidūn".

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٥٠.

(٣) ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء ٦، ص٢٢٨-٢٢٩.

(٤) ابن خلدون، كتاب العبر، الجزء ٦، ص٢٢٦، ص٢٢٨.

Urvoy, "La pensée d'Ibn Tūmart".

(٥) Bel, "Almohades".

مغاليًا، فقد وصف الآراء الدينية لمعاصريه بالكفر، وذهب إلىٰ أنَّ الأخذ بالتفسير الظاهر للقرآن سيؤدي حتمًا إلىٰ التجسيم؛ ولذلك كفَّر مَنْ يتمسكون بهذه الظواهر وصرَّح بوجوب طردهم من المجتمع[1]. وكان هذا مما سوَّغ الحرب ضد دولة المرابطين الحاكمة.

وكما يقول ابن خلدون، استطاع ابن تومرت بفضل علمه الديني أن يجمع حوله أتباعًا من مصمودة. وقد أشار ابن خلدون إلىٰ أنَّ زناتة كانت أشدَّ توحشًا من مصمودة، لكنَّ مصمودة غلبتها بسبب دعوة ابن تومرت[2]. لكنَّ مصمودة انهزمت أمام زناتة في النهاية، وهذا مصير أيِّ قبيلة عندما تصل إلىٰ السلطة:

«فتذهب خشونةُ البداوة، وتَضْعُفُ العصبيةُ والبَسَالة، ويتنعَّمون فيما آتاهم الله من البَسْط، وينشأ بَنُوهُم وأعقابُهم في مثلِ ذلك، من الترفُّع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتىٰ يصير ذلك خُلقًا لهم وسَجيَّةً، فتنقُص عصبيتُهم وبَسَالتُهم في الأجيال بعدهم بتعاقُبِها، إلىٰ أن تنقرض العصبيةُ فيتأذَّنون بالانقراض، وعلىٰ قدرِ تَرَفِهم ونِعْمتهم يكون إشرافُهُم علىٰ الفناء، فضلًا عن المُلْك، فإنَّ عَوارِضَ التَّرف والغَرق في النعيم كَاسِرٌ من سَوْرةِ العصبية التي بها التغلُّب. وإذا انقرضت العصبية قصَّر القبيلُ عن المُدافعة والحماية، فضلًا عن المطالبة، والْتَهَمَتْهم الأُمَمُ سواهم»[3].

ويمكن الوقوفُ علىٰ نسخٍ مبسَّطة من هذه المعالجة الخلدونية في المؤلَّفات الحديثة في تاريخ المغرب. فقد أعاد غيلنر -علىٰ سبيل المثال- بناء النموذج الخلدوني من حيثُ دوائر القبائل، فما إن تقضي قبيلةٌ ما علىٰ الدولة وتؤسِّس حكمها، فإنها تسيطر علىٰ بلاد المخزن وتتمكَّن من جباية الضرائب من أهلها، وهذه تختلف عن بلاد السيبة، أو المناطق النائية التي

---

(١) Bel, "Almohades".

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٨.

قد تقع تحت سيطرة الحاكم بالاسم فقط، ولكن تسكنها القبائل التي نجحت في التهرب من تسديد الضرائب. فاعتقد غيلنر أنَّ تاريخ المغرب فيما قبل الاستعمار هو نظامٌ متأرجحٌ كانت بلاد المخزن وبلاد السيبة فيه في صراعٍ دائم. فكانت بلاد المخزن تسكنها الدائرة الداخلية والوسطىٰ من القبائل، فالدائرة الداخلية تجمع الضرائب، والدائرة الوسطىٰ تسدِّدها. أما بلاد السيبة فكانت تسكنها الدائرة الخارجية من القبائل، التي رفضت دفع الضرائب[1]. وكانت بلاد السيبة تمثِّل تهديدًا دائمًا للدولة الحاكمة، وأرضًا خصبةً للغزاة المحتملين والدول الناشئة الجديدة[2].

كانت الدولة الحاكمة تستقرُّ في المدن الكبيرة، مثل فاس ومراكش ومكناس والرباط، وكانت القبيلة الحاكمة المعفاة من الضرائب تقدِّم الدعم العسكري للحاكم. وقد تقسم القبائل الأخرىٰ بالولاء للحاكم، ولكن كثيرًا ما كانت القبائل الأخرىٰ المنشقَّة في بلاد السيبة ترفض الخضوعَ للسلطة المالية للحاكم[3].

ولأنَّ الدولة كانت تجد صعوبةً متصاعدةً في إنفاذ القوانين وجباية الضرائب والحفاظ علىٰ قوة عسكرية تكفي لإبعاد القبائل المنشقَّة، لكنَّها لا تمثِّل تهديدًا علىٰ الدولة نفسِها، فقد تراجعت قدرتها علىٰ مقاومة غزو قبائل السيبة. وقد وصل الأمر بطبيعة التأرجح تلك إلىٰ أنَّ الدولة الضعيفة لم تعُد قادرةً علىٰ السيطرة علىٰ القبائل المنشقَّة؛ لأنَّ البنية السياسية داخل الدولة قد تطوَّرت من المساواة القَبَلِيَّة إلىٰ التسلسل الهرمي الاستبدادي. ومع وقوع بلاد المخزن أمام غزو الجحافل الجديدة من قبائل بلاد السيبة الأكثر تحقيقًا للمساواة والانضباط، كان النظام يرجع إلىٰ صورة المساواة الأولىٰ في كل ثلاثة أجيالٍ أو نحو ذلك[4].

---

(١) Gellner, (Saints of the Atlas), 3-5.

(٢) Gellner, (Saints of the Atlas), 5.

(٣) Waterbury, (Commander of the Faithful), 16-17.

(٤) Gellner, (Saints of the Atlas), 3; Gellner, (Muslim Society), 16-34.

وقد أشار وانسبرو وبريت إلىٰ نموذجٍ آخر يستلهم النموذج الخلدوني، لكنَّه يستند إلىٰ قراءة مشوَّهة لمقدمة ابن خلدون ولكتاب العِبر. ووفقًا لهذا النموذج المعيب، فقد كان مجتمع شمال أفريقيا يحمل في داخله بذورَ التدمير بسبب انتشار أنماط الحياة الاجتماعية البدوية والدين الشرقي (أي دين الإسلام، والغزوات العربية البدوية)، فطالت الصراعات بين العرب والبربر[١]. ففي أحد هذه المعالجات -علىٰ سبيل المثال- وُصِف دين البربر بأنه إسلامٌ مُولَعٌ بالقتال والحرب[٢].

وكما يشير سيدون، فإنَّ هذه النماذج التي تستلهم ابن خلدون تجمع بين الصورة الاستشراقية للمجتمع الإسلامي الجامد غير المتغيِّر، وبين صورة علماء الأنثروبولوجيا عن المجتمع القَبَلي الأفريقي الذي لا طبقات فيه[٣]. لقد كانت الدولة في شمال أفريقيا قبل الاستعمار مضطربةً، «لكنه اضطرابٌ أصاب الأشخاص فقط، لا البنية نفسها»[٤]. وإلىٰ جانب ذلك، فإنَّ هذه المقاربات -وكذلك مقاربة ابن خلدون- خاليةٌ إلىٰ حدٍّ كبيرٍ من الاقتصاد السياسي. وقد امتلأ **كتاب العِبر** نفسه بالإشارات إلىٰ الشخصيات السياسية وزعماء القبائل والحكَّام والمصلحين الدينيين، وتروي المجلدات التي تغطي مختلف دول البربر -كدولة المرابطين والموحدين والمرينيين- الصراعات والمؤامرات والدسائس والثورات والغزوات، ولكنَّ هذا الصراع بين بلاد المخزن وبلاد السيبة بدا كما لو كان يجري في فراغٍ اقتصاديٍّ، فلا تفصيل ولا تحديد للعلاقة بين النظام الاقتصادي والتغيير السياسي، أي صعود الدول وسقوطها.

---

(١) Wansborough, "The Decolonization of North African History"; Brett, "Ibn Khaldūn and the Dynastic Approach to Local History"; both cited in Shatzmiller, (The Berbers and the Islamic State), xiv.

(٢) Marçais, (La Berbérie Musulmane), 235.

(٣) Seddon, "Tribe and State", 28. See also Burke III, "The Image of the Moroccan State".

(٤) Gellner, (Saints of the Atlas), 5.

وبقطع النظر عن نقاط الضعف تلك، فإنَّ تلك المحاولة نفسها لوضع نموذج خلدونيٍّ للدولة في شمال أفريقيا تقودنا إلىٰ البدء في وضع عوامل للتغيُّر وهيكل للدولة والاقتصاد والمجتمع بمزيدٍ من المنهجية. لقد أشار غيلنر إلىٰ أنَّ المغرب قبل الاستعمار لم يكن إقطاعيًّا، ولم يكن أيضًا «مجتمعًا شرقيًّا» يقوم علىٰ نظامٍ للري[1]. وما يقتضيه هذا هو الحاجة إلىٰ تعيين طبيعة النظام الاقتصادي للمغرب في حقبة ما قبل الاستعمار، والبنيان الاجتماعي والسياسي المقابل له. ومع ذلك، فإنَّ المحاولات الماركسية أو التي تستلهم الماركسية التي سعت إلىٰ القيام بذلك عن طريق مفهوم أنماط الإنتاج، تبيَّن أيضًا أنها تحتوي علىٰ إشكاليات.

علىٰ سبيل المثال، يشير كمال الدين مراد -في مناقشته الموجزة لما أسماه بالدولة الإقطاعية في المغرب قبل الاستعمار- إلىٰ القبيلة كأنها كيان سياسيٌّ واقتصاديٌّ يقابل نمطًا من الإنتاج[2]. لكنَّ فهمه لأنماط الإنتاج المغربية كان مشوشًا، فقد ظنَّ أن التناقض الأساسي في المغرب قبل الاستعمار كان يكْمُن في المصالح القبلية لأهل الرعي والزراعة والدولة الحاكمة، ورأىٰ أنَّ ذلك يمثِّل مجتمعًا إقطاعيًّا معهودًا[3]. لكنَّه لم ينتبه إلىٰ عدم ملاءمة تطبيق مفهوم الإقطاع علىٰ المغرب في حقبة ما قبل الاستعمار، ولم ينظر في إمكانية وجود أنماط إنتاج أخرىٰ.

وتركِّز مقاربة إيف لاكوست علىٰ الاقتصاد السياسي، فقد لفت الانتباه إلىٰ التجارة، وتملُّك الأراضي وحيازتها أو استئجارها للانتفاع بها، وأنماط الإنتاج- في مناقشته لعوامل التغيير الخلدونية في تاريخ شمال أفريقيا[4]. لكنَّه وقع في مشكلاتٍ في وصفه لاقتصاد شمال أفريقيا في حقبة ما قبل الاستعمار من حيثُ نمط الإنتاج الآسيوي. **والمشكلة الأولىٰ** هي أنه يميل

---

(١) Gellner, (Saints of the Atlas), 6.

(٢) Mourad, (Le Maroc à la Recherche d'une Revolution), 35.

(٣) Mourad, (Le Maroc à la Recherche d'une Revolution), 36.

(٤) Lacoste, (Ibn Khaldūn).

إلىٰ استخدام هذا القسم كما لو كان فضلة تجمع بين سائر أنماط الإنتاج التي لا تدخل تحت العبودية أو الإقطاعية[1]. **والمشكلة الثانية** أنَّ في محاولته لوضع تصوُّر للاقتصاد في شمال أفريقيا من حيثُ نمط إنتاج واحد إفراطًا في تبسيط ما كان في الواقع تفاعلًا معقَّدًا بين العديد من أنماط الإنتاج الموجودة معًا.

يقدِّم القسم التالي لمحةً موجزةً عن الاقتصاد والمجتمع في المغرب، لتجريد مجموعة متنوِّعة من أنماط الإنتاج المغربية.

الاقتصاد والمجتمع في المغرب: إعادة بناء أنماط الإنتاج المغربية

من أجل وصف الاقتصاد والمجتمع المغربي في حقبة ما قبل الاستعمار وتصويره من حيثُ أنماط الإنتاج، سنبدأ بابن خلدون. يسرد ابن خلدون وجوه المعاش الطبيعية ويقسمها إلىٰ: الفَلْح، ويعني به حصاد النبات من الزرع والشجر لاستخراج ثمرته، وكذلك استخراج منافع الحيوان؛ والصنائع أو الأعمال الإنسانية؛ أو التجارة[2]. والمقصود بالمعاش هو ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله[3]، وإذا أردنا أن نعيد صياغة وجوه المعاش عند ابن خلدون من حيثُ أنماط الإنتاج[4]، سيمكننا أن

---

(١) Lacoste, (Ibn Khaldūn), 30.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٢٤٩-٢٥٠. وقد ذكر ابن خلدون الصيد أيضًا ضمن وسائل كسب العيش، لكنَّ هذا لم يعُد من الطرق الرئيسة لكسب العيش في المغرب في زماننا.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٢٤٩.

(٤) يُعرَّف نمط الإنتاج بأنه نظام اقتصادي سياسي يتكوَّن من علاقاتٍ وقوًى للإنتاج. وتشير علاقات الإنتاج إلىٰ أسلوب الاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي والملكية الاقتصادية لقوىٰ الإنتاج المقابلة له، في حين تشير قوىٰ الإنتاج إلىٰ وسائل الإنتاج وإلىٰ عملية العمل اللازمة لتحويل المواد الخام الطبيعية إلىٰ منتجاتٍ عن طريق الأدوات والمهارات والتنظيم ومعرفة العمال. انظر:

Bottomore, (A Dictionary of Marxist Thought), 178; Hindess and Hirst, (Pre-Capitalist Modes of Production), 9-10; Wolf, (Europe and the People Without History), 75.

نسرد أربعة أنماطٍ من الإنتاج. فالذي يقابل الفلاحة ثلاثةٌ من أنماط الإنتاج: نمط الإنتاج الآسيوي، ونمط الإنتاج الإقطاعي، ونمط الإنتاج الرعوي. ويقابل الصنائع نمط الإنتاج السلعي البسيط. أما التجارة فليست نمط إنتاج في نفسها، لكنَّها وسيلةٌ تربط بين أنماط الإنتاج المختلفة[١].

تميل معظم الأعمال المتعلِّقة بالاقتصاد والمجتمع في المغرب في حقبة ما قبل الاستعمار إلىٰ وصف النظام من حيثُ أنماط الإنتاج الأحادية. وكما ذكرنا سابقًا، فقد وصف لاكوست الاقتصاد في شمال أفريقيا فيما قبل الاستعمار من حيثُ نمط الإنتاج الآسيوي، ووصفه كمال الدين مراد من حيثُ نمط الإنتاج الإقطاعي. لكنَّ مقاربتي -التي أتبع فيها إريك وولف وسمير أمين- هي القول بأنَّ المجتمع المغربي في حقبة ما قبل الاستعمار كان منظَّمًا علىٰ طول ثلاثة أنماط من الإنتاج: نمط الإنتاج الخراجي، ونمط الإنتاج السلعي البسيط، ونمط الإنتاج الرعوي[٢].

أمَّا **نمط الإنتاج الخراجي** فله عدَّة أنواع، بعضها مركزي وبعضها لا مركزي. ومن الأمثلة علىٰ النوع المركزي: نمط الإنتاج الآسيوي، حيث تتركَّز السلطة في يد الدولة، التي تستحوذ علىٰ فائض الإنتاج الاقتصادي بأكمله، وتكون الدولة هي صاحبة الملكية الزراعية والصناعية[٣]، وهي أيضًا مالكة الأرض وصاحبة السيادة. وفي هذا النمط، تتطابق الضرائب مع الإيجار، بمعنىٰ أنَّه لا توجد ضريبة تختلف عن إيجار الأرض[٤]. ولكن خلافًا للأنماط الآسيوية في الصين وجنوب شرق آسيا، لم تكن قوة الدول

---

(١) للاطلاع علىٰ مناقشة للتجارة في سياق عالم ابن خلدون، انظر:
Bedford, "Parasitism and Equality"; and Khazanov, (Nomads and the Outside World), 202-3.

(٢) Amin, (Eurocentrism); Wolf, (Europe and the People Without History).

(٣) Marx, (Capital), Vol. 3, 791; Marx and Engels, (On Colonialism), 77-80; Akat, "Proposal for a Radical Reinterpretation of the Asiatic Versus the European Social Formation", 70.

(٤) Marx, (Capital), Vol. 3, 791.

المغربية نابعةً من السيطرة علىٰ نظام الري الواسع، أو غيره من الأشغال العامَّة. بل استند نمط الإنتاج الخراجي المركزي هنا إلىٰ سيطرة الدولة علىٰ القدرات العسكرية القَبَليَّة المتفوِّقة، التي كانت قبائل البدو الرحَّل تقدِّمها لها، مثل صنهاجة ومصمودة وزناتة. فكانت الدولة المالكَ الرئيس للأرض، التي يُشار إليها بمصطلح بلاد المخزن، والتي كثيرًا ما كانت تؤجَّر للمزارعين، أو تُزرع عن طريق الاشتراك في المحاصيل أو ترتيبات العمل بأَجْرٍ مع الدولة[1]. وتمتلك الدولة أيضًا مؤسسات الإيجار وتسديد الضرائب، مثل ورش العمل والحمامات العامَّة والمنازل والنُّزل وغيرها في المدن[2].

لكنَّ النوع المركزي لم يكن النوع الوحيد من نمط الإنتاج الخراجي الذي كان موجودًا في المغرب في الحقبة قيد الدراسة، فلم تكن كلُّ الأراضي الريفية والحضرية مملوكةً للدولة، أو تديرها الدولة مباشرةً. بل كان هناك فئةٌ من الأرض تُسمَّىٰ أرض الإقطاع، وهو مصطلح يشير هنا إلىٰ الانتفاع بالأرض مقابل خدمة إدارية أو عسكرية. ولعله بسبب هذه الكلمة ظنَّ بعض الباحثين أنَّ الإقطاع هنا يشبه النظام الإقطاعي الأوروبي، فوصفوا نمط الإنتاج في شمال أفريقيا قبل الاستعمار بالنمط الإقطاعي. لكنَّ التشابه بين هذين النظامَيْن سطحيٌّ ظاهريٌّ؛ وذلك لأنَّ إقطاع الاستغلال أو المنفعة، خلافًا للإقطاع الأوروبي، لا يتضمَّن عقد ولاء شخصي، بل يتضمَّن الاعتبارات المالية، فكانت الإقطاعات تُمنح مقابل الخدمات العسكرية أو الإدارية. وقد كانت الاختلافات بين النظام الإقطاعي الأوروبي ونظامِ الإقطاع القائم علىٰ الانتفاع أو الاستغلال كبيرةً إلىٰ درجة أنَّ ڤيبر فرَّق بينهما، فأطلق علىٰ النظام الأول: «الإقطاع القائم علىٰ الملكية المطلقة» (بالإنكليزية: feudalism based on fiefs)، وعلىٰ

(١) Shatzmiller, (The Berbers and the Islamic State), 121-2; 124-5.

(٢) Shatzmiller, (The Berbers and the Islamic State), 130.

الثاني: «الإقطاع القائم علىٰ الاستغلال أو المنفعة» (بالإنكليزية: feudalism based on benefices or prebendal feudalism)[1]. ويمكن القول إنَّ إقطاع المنفعة نوعٌ لا مركزي أو مجزَّأ من نمط الإنتاج الخراجي.

وكان من المستفيدين من نظام الإقطاع في المغرب فيما قبل الاستعمار أعضاء من النخبة السياسية، وشيوخ القبائل العربية والبربرية[2]. وفي دولة المرينيين -علىٰ سبيل المثال- تلقىٰ زعماء القبائل إقطاعاتٍ تصل قيمتها إلىٰ عشرين مثقالًا، عينيًّا وفي صورة ضرائب[3]، وفي بعض الأحيان كان يمكن إقطاع قرية بأكملها. وكان أصحاب الإقطاع يكتسبون أحيانًا درجةً من الاستقلال عن الحاكم، لدرجة أنَّ الأرض المقطعة تصبح ملكهم الخاص. وكثيرًا ما كان يحدث أن يصبح زعماء القبائل حكَّامًا للمخزن المصغَّر الخاصِّ بهم، الذي كان يضمُّ داخله مدنًا وقرىٰ وسكَّانًا من القبائل[4].

وأما نمط **الإنتاج الثاني** الذي كان موجودًا في المغرب في حقبة ما قبل الاستعمار فهو نمط الإنتاج السلعي البسيط، حيث يقوم المنتجون الذين يمتلكون وسائل الإنتاج بتوفير المنتجات للسوق. وكثيرًا ما كان هذا النمط يضمُّ أيضًا مُلَّاكًا يستأجرون الحِرفيين مقابل الأَجْر علىٰ نطاقٍ صغيرٍ[5]. وخلافًا لنمط الإنتاج الخراجي، فإنَّ المنتج لا يعيش علىٰ نتاج عمله المباشر. وقد وُجِد هذا النمط من الإنتاج في كلٍّ من المناطق الريفية والحضرية؛ فكان يوجد في المناطق الريفية، حيث يمتلك الفلاحون الأرضَ.

---

(١) Weber, (Economy and Society), I, 255.

[وانظر أيضًا: كتاب (The Max Weber Dictionary) «معجم ماكس ڤيبر»، تأليف: ريتشارد سويدبيرغ. (المترجم)]

(٢) Shatzmiller, "Unity and Variety of Land Tenure", 25.

(٣) Shatzmiller, (The Berbers and the Islamic State), 126.

(٤) Cook, (The Hundred Years War for Morocco), 81.

(٥) Shatzmiller, "Women and Wage Labour", 197.

كانت العديد من المدن الكبرىٰ في المغرب في القرون الوسطىٰ، الواقعة تحت حكم المرابطين والموحدين والمرينيين، من مراكز التصنيع المهمَّة. فقد اشتُهِرت فاس -علىٰ سبيل المثال- بحِرفييها وعمَّالها المَهَرة. وفي عهد أبي الحسن (١٣٣١-١٣٥١م) وابنه أبي عنان (١٣٥١-١٣٥٨م) في دولة المرينيين، كان النسيج أهمَّ صناعة في فاس، فكان يعمل فيه نحو عشرين ألف شخص[١]. ومن الصنائع الأخرىٰ التي كانت موجودةً في المغرب: النجارة والحياكة والسكافة وإنتاج الجلود ونسج الحرير وصياغة الذهب وغيرها. وكان العمل بأَجْرٍ شائعًا في هذه الصنائع، وهذا يشمل كلًّا من الرجال والنساء. ومن أعمال النساء مقابل أَجْر في المناطق الحضرية، في هذا النمط من الإنتاج: غزلُ الكتان ونسج الحرير وتصفيف الشعر[٢]. وكانت في المناطق الريفية ملكياتٌ خاصَّة متوسطة وصغيرة، وكثيرًا ما كانت الأرض تُزرَع علىٰ أساس الاشتراك في المحاصيل[٣]. وتشمل قائمة المنتجين في هذا النمط: الفلاحين، والخماسة، والموالي[٤].

وأما في **نمط الإنتاج الرعوي**، فقد كان غياب السكن الدائم -بسبب العوامل الجغرافية- هو الذي يحدِّد وسائل الإنتاج، وكانت تلك الوسائل تتألَّف من الحيوانات المُسْتأنَسَة والأراضي غير الصالحة للزراعة. فكانت الحيوانات كالأغنام والإبل والماعز تقدِّم الاحتياجات الأساسية، كالزبد والجبن واللحم والحليب والملابس والوقود (من الروث) ووسائل التنقل. وفي حين أنَّ ملكية الحيوانات والأدوات والمساكن كانت فرديةً غالبًا، فقد اعتبرت أرض الرعي ملكًا للقبيلة. وفي المغرب، عاشت القبائل الحاكمة في بلاد المخزن، بينما سكنت القبائل التي امتنعت عن تسديد الضرائب - سواءٌ أكانت من البدو أم الحضر- في بلاد السيبة[٥].

---

(١) Abun-Nasr, (A History of the Maghrib), 136.

(٢) Shatzmiller, "Women and Wage Labour", 189-96.

(٣) Shatzmiller, "Unity and Variety of Land Tenure", 25.

(٤) Cook, (The Hundred Years War for Morocco), 71.

(٥) Lacoste, (Ibn Khaldūn), 35, 73.

القوىٰ الخلدونية المُحرِّكة لنشأة الدولة المغربية من منظور أنماط الإنتاج

إنَّ مفتاحَ فهم سقوط الدول الحاكمة كدولة المرابطين أو الموحدين أو المرينيين هو ظَاهرةُ العصبية. ويعني تراجع العصبية أنَّ زعيم القبيلة -وهو الحاكم الآن- لم يعُد قادرًا علىٰ الحصول علىٰ الدعم العسكري من القبيلة التي أوصلته إلىٰ السلطة في المقام الأول عن طريق مناشدة روابط القرابة. وهذا يعني فعليًّا تراجع الالتحام الاجتماعي، نتيجةً لحياة الحضر المترفة، وفقًا لابن خلدون. ومع ضعف العصبية، تتراجع قدرة الحاكم علىٰ الحفاظ علىٰ قبضته علىٰ بلاد المخزن، حتىٰ تتغلَّب علىٰ الدولة مجموعة قَبَليَّة أخرىٰ لديها عصبية غالبة أقوىٰ، ثم تتكرَّر هذه الدورة.

ويمكن إعادة صياغة الآليات التي يحدث بها ذلك من حيثُ مقاربة أنماط الإنتاج. وفي هذا القسم، أناقش العلاقة بين نمط الإنتاج الرعوي من جهة، ونمط الإنتاج الخراجي المركزي واللا مركزي من جهة أخرىٰ، في نظرية ابن خلدون.

تقدِّم نظرية ابن خلدون تفسيرًا للأساس الذي يقوم عليه نمط الإنتاج الخراجي المركزي في المغرب. ووفقًا لنمط الإنتاج الآسيوي الشائع، فإنَّ أساس سلطة الدولة مستمدٌّ من سيطرتها علىٰ الأشغال العامَّة الكبيرة. لكنَّ نظرية ابن خلدون وحالة المغرب فيما قبل الاستعمار تقدِّم البيانات التاريخية والحجَّة لفهم الأساس الذي يقوم عليه نوعٌ آخر من نمط الإنتاج الخراجي المركزي، وهو حيث تكون سلطة الدولة مستمدَّةً من سيطرتها علىٰ الدعم العسكري القبلي. ولكن ما إن تنشأ الدولة، ينشأ معها أساسُ اللامركزية التي تصيب هذا النمط من الإنتاج تدريجيًّا. وهذه هي اللامركزية التي توفِّر السياقَ لتراجع العصبية.

ويلاحظ ابن خلدون أنَّه بمجرَّد نشأة الدولة، تنغمس القبائلُ الداعمة في حياة الحضر في بلاد المخزن. ويمكن إعادة صياغة هذه الحقيقة بالقول بأنَّ تلك القبائل تنغمس في نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة، بعد أن

كانت سابقًا منظَّمة وفقًا لنمط الإنتاج الرعوي. وبعد تأسيس الدولة، تنشأ مشكلة مكافأة أعضاء النُّخب القَبَليَّة وجيوشهم. وذلك لأنَّ القوة القَبَليَّة الأولىٰ التي ساعدت في تأسيس الدولة لها سابقةٌ تستحقُّ لأجلها الحصول علىٰ رواتب أعلىٰ ومنافع أعظم من حيثُ المناصب والأراضي والإعفاءات الضريبية والأَثَرة[١]. وإلىٰ جانب هذه المجموعة الأساسية من القوة البشرية المقاتلة، يوجد الجيش الرئيس الذي يتألَّف من القبائل العسكرية التي كانت تقدِّم الخدمات العسكرية في صورةٍ أكثر نظامًا، وكانوا يُكافؤون علىٰ ذلك بالإعفاءات الضريبية والحقِّ في تحصيل الضرائب من أراضي الإقطاع وما إلىٰ ذلك، فشكَّلوا نوعًا من الأرستقراطية البدوية[٢].

ووفقًا لشاتزميلر، فإنَّ الدولة في المغرب لم تفتقر قطُّ إلىٰ الأموال اللازمة لدفع الرواتب في مقابل الخدمات العسكرية[٣]. وقد ذكر لاكوست نقلًا عن مرسيه أنَّ الإقطاعات كانت أكثر انتشارًا في أوقات الانكماش الاقتصادي[٤]. وقد ظهرت الإقطاعات للمرة الأولىٰ في النصف الثاني من القرن الثاني عشر، وازدادت شيوعًا في القرن الرابع عشر. والتفسير المنطقي لذلك هو أنَّ الحكَّام في تلك الأوقات كانوا يُضطرون إلىٰ منح الإقطاعات لتسديد أجور أفراد النُّخب القبلية. ولكن كما يشير شاتزميلر، ففي حين كان يُفترض أن تعود أراضي الإقطاع إلىٰ الدولة بعد انتهاء الخدمة، كانت تلك الأراضي تظلُّ في حيازة أصحابها عندما تضعف الدولة، وتتحوَّل في النهاية إلىٰ ملكيَّة خاصَّة أو مخزنٍ خاصٍّ علىٰ نطاقٍ أصغر من مخزن الدولة الحاكمة. ثم تنال النخبة القَبَليَّة نوعًا من الاستقلال عن الحاكم. وعندما قال ابن خلدون إنَّ رجال القبيلة يفقدون انضباطَهم ويشهدون تلاشي عصبيتهم نتيجةً لانغماسهم في حياة المدينة المترفة، فربما

(١) Cook, (The Hundred Years War for Morocco). 79.

(٢) Cook, (The Hundred Years War for Morocco), 80-1.

(٣) Shatzmiller, "Unity and Variety of Land Tenure", 25.

(٤) Lacoste, (Ibn Khaldūn), 82.

كان يشير إلىٰ أصحاب الإقطاع. وعلىٰ أيِّ حال، فإنَّ ظاهرة الإقطاع هي إحدىٰ الوسائل التي تؤدي إلىٰ تلاشي العصبية.

ثم يتفاقم أَثَر هذا الانغماس في نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة بسبب تصرُّف كان يلجأ إليه الحكَّام. فقد أشار ابن خلدون إلىٰ أنَّ الحكَّام كثيرًا ما كانوا يحاولون التقليل من اعتمادهم علىٰ القبيلة الحاكمة، عن طريق منح المناصب والأموال للأولياء والأتباع من المجموعات والقبائل الأخرىٰ، غير القبيلة التي تأسَّست الدولة علىٰ يدها:

«ومثلُ هذا وَقَع لبني العباس، فإنَّ عصبية العرب كانت فسدت لعَهْد دولة المعتصم وابنِه الواثق، واستظهارُهم بعد ذلك إنما كان بالموالي من العَجَم والتُّرك والدَّيلم والسلجوقية وغيرهم، ثم تغلَّب العجمُ والأولياءُ علىٰ النواحي وتقلَّص ظلُّ الدولة . . . وكذا صنهاجة بالمغرب، فسدت عصبيتُهم منذ المائة الخامسة أو ما قبلها، واستمرَّت لهم الدولة متقلِّصة الظلِّ بالمهدية وبِجاية والقلعة وسائر ثغور إفريقية، وربما انْتَزَىٰ بتلك الثغور مَنْ نازَعَهم المُلْكَ واعتصم فيها، والسلطان والمُلك مع ذلك مُسْلَّمٌ لهم، حتىٰ تأذَن الله بانقراضِ الدولة، وجاء الموحدون بقوةٍ قويةٍ من العصبية في المصامدة فمحوا آثارَهم. وكذا دولة بني أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتُها من العرب، استولىٰ ملوكُ الطوائف علىٰ أمرِها واقتسموا خطَّتَها، وتنافسوا بينهم وتوزعوا ممالك الدولة، وانتزىٰ كلُّ واحدٍ منهم علىٰ ما كان في ولايته وشَمَخَ بأَنْفِه، وبلغهم شأنُ العجم مع الدولة العباسية، فتلقَّبوا بألقاب المُلك ولبسوا شارَتَه، وأمِنوا ممَّن يَنْقُضُ ذلك عليهم أو يغيِّره؛ لأنَّ الأندلس ليست بدارِ عصائب ولا قبائل»[١].

وسوف نرىٰ أمثلةً علىٰ ذلك من الحالة العثمانية والصفوية أيضًا[٢]. والسببُ في ذلك أنَّ القبيلة التي أوصلت الحاكم إلىٰ السلطة كانت تمثِّل طبقةً حاكمةً قد تغتصب الحكمَ منه[٣].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦٢.

(٢) انظر الفصلين السادس والسابع.

(٣) Gellner, (Muslim Society), 76.

ولذلك كان لانغماس القبيلة الحاكمة في نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة نتيجتان:

الأولىٰ: ابتعاد النخبة القَبَليَّة عن الحاكم، الذي كان زعيمًا قبليًّا قبل ذلك. ويحدث هذا إمَّا لتحقيقهم درجةً من الاستقلال نتيجةً للإقطاعات التي حصلوا عليها، وإمَّا لأنَّ الحاكم نفسَه حاول الاستغناء عن دعمهم بالاعتماد علىٰ الأولياء والحلفاء والأتباع الجدد.

والثانية: أنَّ رجال القبيلة أنفسهم، بعد أن أصبحوا من أهل الحضر نتيجةً لكونهم من أصحاب الإقطاع أو الرواتب والأموال، شهدوا تلاشي عصبيتهم، ولم يعودوا قادرين علىٰ توفير الدرجة اللازمة من الدعم العسكري الذي يصدُّ هجوم الجحافل الجديدة من قبائل السيبة المعادية لهم.

وفي نظرية الإصلاح لابن خلدون، تتحد العصبية مع الدين لخلقِ شعورٍ أقوىٰ بالتماسك بين المجموعة التي ترتبط بالفعل بروابط الدَّم والقرابة. والقوة الأساسية في ذلك التماسك هي روابط القرابة التي يعتمد الدين عليها، كما يقول ابن خلدون:

«وهذا لما قدَّمناه من أنَّ كلَّ أمر يُحمَل عليه الكافة فلا بدَّ له من العصبية، وفي الحديث كما مرَّ: «ما بعث الله نبيًّا إلا في مَنَعة من قومه»، وإذا كان هذا الأنبياء، وهم أَوْلَىٰ الناس بخرقِ العوائد، فما ظنُّك بغيرهم أن لا تُخرَق له العادة في الغَلَب بغير عصبية»[1].

وكلما ضعفت العصبية فَقَد الدين أيضًا قدرتَهُ علىٰ التوحيد والتأليف بين الأفراد. وإلىٰ جانب هذا، تتراجع العصبية نفسها في سياقٍ اقتصاديٍّ سياسيٍّ محدَّد، يمكن فهمُه من حيثُ أنماط الإنتاج.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦٩.

أهمية النموذج الخلدوني

في حين أنَّ تلك الدورة لم تعُد موجودةً اليومَ، فيمكن ذكرُ الدروس العامَّة المستفادة من نظرية ابن خلدون للإصلاح الإسلامي ونشأة الدولة كما يلي:

١- يحدث الإصلاح الديني في سياق تغيير النظام، وظهور طبقة حاكمة جديدة، فيترتب علىٰ ذلك إعادة ترتيب الولاءات.

٢- يعمل الإصلاح الديني كالعصبية الشاملة التي تتجاوز النزعات القَبَليَّة والطَّبقيَّة والعِرقيَّة، لكنَّ تلك النزعات تظلُّ جوهريةً فيها. فعلىٰ سبيل المثال، كانت العصبية الإسلامية متجاوزةً لكل القبائل، لكنها كانت تعتمد علىٰ عصبية أقوىٰ تلك القبائل، التي بدورها كان الدين هو قوتها الدافعة. ويمكن تطبيق هذا التعليل المستفاد من العصبية التي تؤثر في الدين وتتأثَّر به علىٰ أنواع التضامن والتماسك الأخرىٰ غير القَبَليَّة في علاقتها بالدين.

٣- ينبع مصدر التغيير أو الإحياء الديني من الجماعات التي تتَّسم ببساطة أنماط كسب العيش والحياة غير المترفة.

٤- الإحياء الديني هو نتيجة الصراع بين عصبية غير مؤسَّسية تقوم علىٰ الدين، وبين تدينٍ مؤسَّسيٍّ في المناطق الحضرية[١].

٥- يرتبط الحماس الديني مع العصبية القائمة علىٰ الدين بعلاقة إيجابيَّة.

٦- يمكن فهمُ التجربة الدينية بما يتجاوز مظاهرها الفردية والنفسية، بوصفها ظاهرةً اجتماعيةً إلىٰ الحدِّ الذي يجعلها نوعًا من العصبية. وكما يلاحظ جيمس سبيكارد، فإنَّ المقاربة الخلدونية لا تقوم علىٰ الأفراد[٢].

---

(١) Spickard, "Tribes and Cities", 109.

(٢) Spickard, "Tribes and Cities", 108.

وتكْمُن نقطة الضعف في نموذج ابن خلدون في أنَّه يعالج التغيُّرات في التديُّن والعصبيَّة دون تفصيلٍ للسياق الاقتصادي السياسي الذي تقع فيه تلك التغيرات؛ وذلك لأنَّ تراجع العصبية وضعف التدين يحدثان في المجتمع الحضري وفقًا للنموذج الخلدوني، ولكن عوامل ذلك التدهور وأسبابه العامَّة لا تقتصر علىٰ حياة المدينة وترفها، بل كانت طبيعة الاقتصاد السياسي الحضري تجعل أنماط الإنتاج الثلاثة -نمط الإنتاج الآسيوي، والنمط القائم علىٰ إقطاع المنفعة، والنمط السلعي البسيط- تقدِّم سياقاتٍ مختلفةً، أدت إلىٰ تغيراتٍ في العصبية والتديُّن. لكنَّ ذلك النظام الاقتصادي السياسي لم يصفه أو يصوِّره نموذج ابن خلدون.

حاول هذا الفصل أن يوضِّح كيف يمكن أن توفِّر مقاربة أنماط الإنتاج السياقَ اللازم لصعود الدول وسقوطها، ودور العصبية والدين في ذلك. وسوف يناقش الفصلان التاليان بمزيدٍ من التفصيل هذا الجمعَ بين مقاربةِ أنماط الإنتاج ونظريةِ ابن خلدون لنشأة الدولة في سياق التاريخ العثماني والصفوي.

الفصل السادس

ابن خلدون وأنماط الإنتاج العثمانية

اقترحنا في الفصل السابق أنَّ الاقتصاد السياسي للعمران الحضري يتألَّف من ثلاثة أنماطٍ للإنتاج، وهي: نمط الإنتاج الآسيوي، والنمط القائم علىٰ إقطاع المنفعة، والنمط السلعي البسيط. وقد شكَّل كلُّ نمطٍ من هذه الأنماط الثلاثة السياقَ الذي تعمل فيه العصبية وتتغيَّر. لكنَّ ابن خلدون لم يقدِّم تصوُّرًا للاقتصاد السياسي في الدول التي ناقشها، فكان لا بدَّ من إدخال فكرة أنماط الإنتاج في النموذج الخلدوني. وفي قيامي بذلك حاولتُ أن أبيِّن كيف تقدِّم أنماط الإنتاج الخلفيةَ الاقتصادية السياسية، لفهم صعود الدولة وسقوطها، ودور العصبية والدين في ذلك. وفي هذا الفصل والفصل التالي، سأناقش أيضًا هذا الجمع بين النظرية الخلدونية لنشأة الدولة وبين مقاربة أنماط الإنتاج، مع الرجوع تحديدًا إلىٰ التاريخ العثماني والصفوي.

ومن أجل تقييم التطبيق المحتمل لنظرية ابن خلدون عن نشأة الدولة علىٰ صعود الإمبراطورية العثمانية، يجب طرح سؤالَيْن علىٰ الأقل:

يتناول **السؤال الأول** مسألة العوامل التي تفسِّر ظهور الإمبراطورية العثمانية ونموَّها، منذ بدايتها المتواضعة عندما كانت إحدىٰ الإمارات التركمانية الصغيرة (بالتركية: beylik). ويتعلَّق **السؤال الثاني** بدور الإسلام في نشأة الدولة العثمانية وتطوُّرها.

وفي ظلِّ ندرة مصادر القرن الرابع عشر[1]، كيف يمكن للإطار النظري

(١) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 1.

الخلدوني أن يساعدنا علىٰ تحديد العوامل الرئيسة وصياغة تفسيرٍ بديلٍ لنشأة الدولة العثمانية؟

قبل الإجابة مباشرةً عن هذا السؤال، سيكون من النافع أن نفحص المقاربات الحالية لتلك المسألة، للوقوف علىٰ التضارب أو التقارب بينها وبين المنظور الخلدوني. وسوف نكون بعد ذلك في مكانٍ يسمح لنا بتقييم هل يمكن إعادة صياغة الحقائق والظروف التي ناقشتها تلك النظريات من حيثُ الأفكار الخلدونية؟ وهل ستؤدي إعادة الصياغة تلك إلىٰ قراءةٍ مختلفةٍ ومنطقيةٍ للتاريخ العثماني؟

وسوف يمضي الفصل علىٰ هذا النحو: يناقش القسم الأول مختلف وجهات النظر المتعلّقة بظهور الدولة العثمانية، ويقدِّم القسم التالي الاقتصاد السياسي العثماني، من حيثُ أنماط الإنتاج، ثم أنتقل بعد ذلك إلىٰ مناقشة عوامل التغيير في الاقتصاد السياسي العثماني، في مزيجٍ من المقاربة الخلدونية ومقاربة أنماط الإنتاج. ثم أناقش -اعتمادًا علىٰ الماركسية، وعلىٰ ماكس ڤيبر- أربعة أنماط إنتاج مختلفة كانت تميِّز المجتمع العثماني. وهذه الأنماط هي: نمط الإنتاج الآسيوي، والنمط القائم علىٰ إقطاع المنفعة، والنمط السلعي البسيط، والنمط الرعوي البدوي. وقد ناقشتُ العلاقة بين تلك الأنماطِ في الفترة التكوينية للدولة العثمانية في ضوء الإطار النظري المستمدِّ من ابن خلدون.

مقاربات صعود الإمبراطورية العثمانية

وردت المقاربة الأولىٰ[1] للإجابة عن هذا السؤال -من وجهة نظر العلوم الاجتماعية الحديثة علىٰ الأقل- في كتاب هربرت غيبونز عن **أصول الإمبراطورية العثمانية** (بالإنكليزية: Foundation of the Ottoman Empire).

---

(١) اعتمدت علىٰ الفصل الأول من كتاب هيث لوري «**طبيعة الدولة العثمانية المبكرة**» (بالإنكليزية: The Nature of the Early Ottoman State) في تلخيص تلك المقاربة وغيرها من المقاربات في هذا القسم.

ففي عمله الصادر في عام ١٩١٦م، اقترح غيبونز أنَّ ذلك «العِرق العثماني الجديد من حَمَلة السيوف» نشأ من اختلاط اليونانيين والبلقانيين الذين تحوّلوا إلىٰ الإسلام والأتراك. وكانت هيمنة العنصر المسيحي في هذا العرق الجديد تعني أنَّ الممارسات الإدارية البيزنطية يمكن أن تنتقل إلىٰ الدولة التي كان العثمانيون سيؤسِّسونها(١). ويشير هيث لوري إلىٰ أنَّ غيبونز ربما كان يرىٰ أنَّ الإمبراطورية العثمانية لم تكن لتستطيع أن تحقِّق مكانتَها تلك إذا كانت شأنًا إسلاميًّا تركيًّا فقط، وأنَّ أصولها البيزنطية المسيحية يجب أن يرجع إليها الفضل في ظهور الإمبراطورية وتطوُّرها بعد ذلك(٢).

وقد رفض العالم التركي محمد فؤاد كوبريللي زاده رأي غيبونز، وذكر في عام ١٩٢٢م أنَّ الممارسات الإدارية العثمانية كانت مستمدَّةً من السلاجقة والإلخانيين، وليس من المسيحيين البيزنطيين(٣). وكان رأي كوبريللي زاده هو أنَّ دور التركمان في صعود الإمبراطورية العثمانية كان بسبب نجاحهم في تزويد قادة هذه الدولة المتكوِّنة بالموارد البشرية والمادية اللازمة(٤). كما أيَّد عمل العالم الألماني فريدريش غيز ما ذهب إليه كوبريللي زاده، فبيَّن الدور الذي قام به التجَّار والحِرفيون الأناضول في نقل الممارسات الإدارية إلىٰ الدولة العثمانية الناشئة(٥). ثم بعد اثني عشر عامًا من تدخله الأول، جزم كوبريللي زاده بالطبيعة التركية المحضة للدولة العثمانية، وقدَّم أطروحته التي قال فيها إنَّ الاختلاط كان بين قبائل الأناضول، وليس بين الشعوب اليونانية والبلقانية. كما كرَّر قوله بأن الممارسات الإدارية الأناضولية موروثةٌ من السلاجقة والإلخانيين(٦). وكان

(١) Gibbons, (The Foundation of the Ottoman Empire), 27; Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 5.

(٢) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 5; Gibbons, (The Foundation of the Ottoman Empire), 55.

(٣) Köprülü, "Anadolu'da Islamiyet"; Köprülü, (Islam in Anatolia).

(٤) Ersanll, "The Empire in the Historiography of the Kemalist Era", 131.

(٥) Giese, "Das Problem der Enstehung".

(٦) Köprülü, (The Origins of the Ottoman Empire).

بول ويتيك ممَّن عارضوا غيبونز أيضًا، لكنه نَسَب وزنًا أكبر إلىٰ العامل الإسلامي، حيث طرح حُجَّةً عُرِفت بعد ذلك باسم أطروحة الغازي (بالإنكليزية: Gazi Thesis)، في سلسلة من المحاضرات في لندن في عام ١٩٣٧م. ووفقًا لهذه الأطروحة، فإنَّ العثمانيين الأوائل كانوا من المسلمين الأناضول، الذين اجتمعوا علىٰ مزاج الغزاة وانشغلوا بمحاربة المسيحيين. ويقترح ويتيك أنَّ تأسيس الإمبراطورية العثمانية لم يكن قائمًا علىٰ أساسٍ قَبَليٍّ، بسبب تناقض الأدلَّة المتعلِّقة بالتقاليد القَبَلِيَّة، التي لم تُخترَع هي نفسها إلَّا في القرن الخامس عشر[١].

ووفقًا لتلك التقاليد القَبَلِيَّة، كان العثمانيون من البدو الأتراك الذين أُجبِروا علىٰ الانتقال إلىٰ الأناضول، نتيجةً للغزو المغولي في القرن الثالث عشر. وقد قادهم جدُّ عثمان الذي نُسِبت إليه الدولة العثمانية بعد ذلك. وهذه التقاليد تجعلنا نعتقد أنَّ تلك القبيلة هي التي أنشأت في النهاية إمبراطوريةً عالميةً. لكنَّ ويتيك يرىٰ أنَّ ذلك سيكون بمثابة المعجزة بالنسبة إلىٰ قبيلة بدوية أن تؤسِّس إمبراطوريةً في عهد العثمانيين[٢]. وتقول التقاليد العثمانية الرسمية إنَّ الأوغوز، الذين ينتمي إليهم عثمان، كانوا ينقسمون إلىٰ أربع وعشرين قبيلةً. ويفترض ويتيك أنَّ هذا الأمر لا يمكن عدُّه حقيقةً تاريخيةً، ولكن يجب التعامل معه علىٰ أنَّه «أسطورة ممنهجة، تنسب إلىٰ أوغوز خان ستة أبناء، وإلىٰ كل واحدٍ منهم أربعة أبناء، فيكون لأوغوز خان أربعة وعشرون حفيدًا»[٣]. ثمَّ يشكِّك ويتيك في تلك التقاليد القَبَلِيَّة، بسبب ما رأىٰ أنه تناقضاتٌ في أنساب الأوغوز. وفي موضعٍ آخر، ذهب ويتيك إلىٰ أنَّ واحدًا وثلاثين اسمًا من جملة اثنين وخمسين اسمًا في شجرة العائلة العثمانية أقحمت لاحقًا في نسب عثمان، وتكهَّن أنَّها أُقحِمت لإزالة بعض التناقضات الزمنية في ذلك النَّسَب[٤]. وقادته تلك التناقضات وغيرها

---

(١) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 13.

(٢) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 6.

(٣) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 8.

(٤) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 8; Wittek, "Der Stammbaum der Osmanen".

إلىٰ نتيجة غريبة، وهي أنَّه إذا كان المؤرخون في القرن الخامس عشر شعروا بالحرية في اختلاق تلك التقاليد القَبَلِيَّة، فهذا يدلُّ علىٰ عدم وجود تقاليد قَبَلِيَّة وشعورٍ قَبَلِيٍّ[1].

كان ويتيك يرىٰ أنَّ الدولة العثمانية قامت علىٰ أساس الغزو، فقد كان العثمانيون «مجتمعًا من الغزاة، من أبطال الدين المحمَّدي؛ مجتمعًا من المحاربين المسلمين، المنقطعين إلىٰ النضال ضد الكفار المجاورين لهم»[2]. وأشار ويتيك إلىٰ الاعتراف الواسع بوجهٍ عامٍّ بحقيقة أنَّ الغزو أو الحرب المقدَّسة كانت عنصرًا حاسمًا وسببًا لوجود الدولة العثمانية، وقد أثبت السلطان محمَّد ذلك عن طريق استعادته لمنطقة القسطنطينية علىٰ الشاطئ الآسيوي، وعن طريق شنِّ غزواتٍ وغاراتٍ موسَّعة ضد المجر وستيريا[3].

يستحقُّ نقد لوري لأطروحة ويتيك الذكر هنا؛ لأنَّه أثار سؤالًا مهمًّا عن كيفية التعامل مع التقاليد من جهة كونها مصدرًا تاريخيًّا. والنقطة الأساسية في نقد لوري هي أنَّ العمل الرئيس الذي استخدمه ويتيك وجعله دليلًا علىٰ أطروحة الغازي التي قدَّمها لم يكن عملًا تاريخيًّا، بل كان عملًا من أعمال الوعظ أو النصيحة (بالعثمانية: نصيحت نامه)، الموجَّهة إلىٰ الحكَّام العثمانيين الأوائل. وهذا المصدر المشار إليه هو القصيدة الملحمية المكتوبة في القرن الخامس عشر «**إسكندر نامه**» لتاج الدين إبراهيم بن خضر، المعروف باسمه المستعار: تاج الدين أحمدي. وقد ألحق أحمدي بعمله هذا ثلاثمائة وأربعة وثلاثين مقطعًا سمَّاها **قصة تواريخ ملوك آل عثمان**[4] (بالعثمانية: داستان تواريخ ملوك آل عثمان). ولأنَّ ويتيك اعتبر أبيات «**إسكندر نامه**» -ولا سيما أبيات القسم المتعلِّق بملوك العثمانيين-

---

(١) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 9, 13.

(٢) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 14.

(٣) Wittek, "De la défaite d'Ankara", 28.

[ستيريا هي ما يُسمَّىٰ الآن بولاية شتايرمارك في جنوب شرق النمسا. (المترجم)]

(٤) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 15.

تاريخًا شعريًّا، وليس نصيحة شعريَّة، فقد مالَ إلىٰ قبول مضمونها كما لو كانت وصفًا تجريبيًّا للغزو والغزاة في الفترة التكوينية المبكِّرة للدولة العثمانية[١]، فاعتقد ويتيك أنَّ أحمدي قدَّم فهمًا دقيقًا لما كان العثمانيون يشعرون به تجاه أنفسهم ودولتهم؛ أي إنَّهم كانوا مجتمعًا من الغزاة في حالة صراعٍ ضد الكفار المسيحيين المجاورين[٢].

لكنَّ نقد لوري في رأيي لا يرقىٰ إلىٰ المستوىٰ المطلوب، فحتىٰ لو كان كتاب «**إسكندر نامه**» من كتب النُّصْح (نصيحت نامه) فذلك لا يحولُ دون أن تكون الحقائق التاريخية جزءًا من محتواه. ولا يمكن افتراض أنَّ كل عبارة مستمدَّة من كتب النُّصْح لا ترجع إلىٰ الحقائق التاريخية، ولا سيما معالجته لعثمان وأورخان وكونهما غازييْن، وهو ما عدَّه مصدرَ إلهامٍ للسلطان بايزيد الأول (١٣٨٩-١٤٠٢م) وابنه سليمان جلبي. والقول بأنَّ وصف العثمانيين الأوائل بالغزاة ليس إلَّا بناءً اخترعته التقاليد الشعبية بعد عدَّة عقودٍ ثمَّ خُلِّد في تاريخٍ شعريٍّ، يقتضي أنَّ العثمانيين لم ينشروا عن أنفسهم إلَّا الأساطير. وإذا قبِلنا احتمال أن يكون العثمانيون الأوائل -مثل عثمان وأورخان- من الغازين بالفعل، وأن دوافعهم تأسَّست علىٰ صورةٍ من صور التقوىٰ الدينية، فلن يتعارض ذلك مع سعيهم الدنيويِّ إلىٰ بناء الإمبراطورية وتحصيل غنائم الحروب. لقد نفىٰ لوري بسهولةٍ بالغةٍ عاملَ الغزو، عندما أشار إلىٰ أنَّ الأهداف الرئيسة للأتراك الأوغوز كانت مغانم الحرب، وليس التحوُّل الديني[٣]. وهذه الازدواجية أو المقابلة بين الدنيا والآخرة التي يبدو لوري مصرًّا عليها في الواقع لم تكن موجودةً غالبًا في عقول الفاعلين وخبراتهم في ذلك التاريخ. فعلىٰ سبيل المثال، لا يتعارض المرسوم الذي أصدره بايزيد الثاني -الموصوف بأنه علمانيٌّ- الذي يعِد بمنح الغنائم للغزاة الذين شاركوا في الجهاد دفاعًا عن الإسلام[٤]

(١) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 30, 33.

(٢) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 14.

(٣) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 69.

(٤) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 48.

مع فكرة كون الغزو دينيًا، كما أشار خليل إنالجيك[١]. وفي الحقيقة، كانت العناصر الثلاثة عند ابن خلدون -روابط القرابة، والالتحام الاجتماعي الذي وفَّره الإسلام، وقوة الزعيم المستمدَّة من تحكُّمه في التجارة والغنائم- هي ما يجعل العصبية قويةً. وتتألَّف أيُّ مجموعة غازية من رجالٍ لديهم قناعاتٌ ودوافعُ متعدِّدة، بعضها دنيويٌّ وبعضها أخرويٌّ.

وكان البديل الذي قدَّمه لوري لأطروحة الغازي هو أنَّ الإمبراطورية العثمانية تأسَّست علىٰ اتحادٍ عدائيٍّ مفترسٍ بين شعوبٍ من خلفياتٍ عِرقية ودينية مختلفة[٢]. واستدلَّ معارضًا لأطروحة الغازي بالمسيحيين البيزنطيين الذين تحوَّلوا إلىٰ الإسلام وأقسموا بالولاء للعثمانيين، فقد كان الدافع وراء تحوُّلهم ومشاركتهم في ذلك الاتحاد العدائي هو غنائم الفتوحات[٣]. وردًّا علىٰ ذلك، يمكن القول إنَّ ذلك الاتحاد العدائي المفترس الذي تحرِّكه المصالح المالية لا ينفي كونه تجمُّعًا للغزاة، للأسباب المذكورة سابقًا. وقد أشار جيننغز في نقده لأطروحة الغازي إلىٰ ما نقله علىٰ أنه الشروط الشرعية الإسلامية للجهاد، وتشمل هذه الشروط: إسلاميَّة دوافع الغزو، وخضوع غير المسلمين لحكم المسلمين، وأن يتكوَّن الجيش من المسلمين حصرًا[٤]. وحتىٰ إذا لم نعدّ الاتحاد العدائي المفترس الذي وصفه لوري اتحادًا غازيًا لاعتباراتٍ فنية أو شرعية قانونية، فلا يزال من المعقول أن نفترض -بناءً علىٰ الأدلَّة المتاحة- أنَّ ذلك الاتحاد المتعدِّد الأعراق والأديان -الذي أشار إليه لوري- كان لا يخلو من مبدأ خُلقي إسلامي شامل يؤمن به المسلمون، وأنَّ الدافع للمشاركة في الغزوات والحروب لم يكن ارتزاقيًّا أو ماديًّا محضًا. وهذه النقطة الأخيرة تنسجم تمامًا مع ما هو معروف عن الاتحادات القَبَليَّة التي كتب عنها ابن خلدون أو ظهرت بعد

(١) İnalcık, (The Ottoman Empire), 6-7.

(٢) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 56-7.

(٣) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 66.

(٤) Jennings, "Some Thoughts on the Gazi-Thesis", 152.

عصره، مثل القزلباش في الإمبراطورية الصفوية (انظر الفصل السابع). ولا يوجد سببٌ لافتراض خلاف ذلك في عشائر الأوغوز.

إنَّ التعارض بين الاهتمامات الدنيوية والعقلية الدينية الذي يشير إليه لوري[١] هو تعارضٌ نصيٌّ ونظريٌّ، ولا يوجد غالبًا في العالم الواقعي. وحتىٰ في زمن النبي محمَّد ﷺ اجتمع الأمران معًا، فقد كان النبي ﷺ يهتمُّ ببناء النظام السياسي وبإنشاء المؤسسات الاقتصادية وبشؤون الدنيا، بقدر اهتمامه بتحقيق الفلاح في الآخرة. كما عمل النبي ﷺ مع غير المسلمين، حتىٰ عندما كان يعزِّز سلطته علىٰ المسلمين. فعلىٰ سبيل المثال، أبرم النبي ﷺ اتفاقيةً تُعرَف باسم الصحيفة مع يهود المدينة، وحدَّدت الصحيفة علاقات التعاون بين المسلمين واليهود، ووضعت تدابيرَ عقابيةً تُطبَّق علىٰ مَنْ يخالفون الاتفاقية[٢]. ووفقًا للصحيفة:

«هذا كتاب من محمَّد النبيِّ الأُميِّ بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومَن اتبعهم فلَحِقَ بهم وجاهد معهم؛ إنهم أُمَّةٌ واحدةٌ من دون الناس»[٣].

ووفقًا للاتفاق المبرم بين النبي ﷺ ويهود المدينة، كان يجب علىٰ اليهود مساعدةُ المسلمين في الحرب بالقتال إلىٰ جانبهم والمشاركة في نفقات الحرب. ومُنِحُوا في المقابل الحريةَ الدينية الكاملة والاستقلال في شؤونهم المالية.

وبعد العصر النبوي، جرت العديد من الغزوات والفتوحات في التاريخ الإسلامي بدوافع متعدِّدة ليس من بينها الدوافع الدينية المحضة ولا الدنيوية المحضة. وهذه ببساطة هي طبيعة الأشياء. ولذلك فمن المعقول أن نقترح أن عنصر الغزو المذكور في تواريخ القرن الخامس عشر، وعند العلماء الذين فسَّروا هذه التواريخ- لا يمكن استبعادُه.

---

(١) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 69.

(٢) Hashmi, (Kitābu'r-Rasūl); Serjeant, "The Constitution of Medina"'.

(٣) Hashmi, (Kitābu'r-Rasūl), 106.

لكنَّ نقد لوري لأطروحة الغازي التي وضعها ويتيك لا يصل إلىٰ حدِّ إنكار العوامل الدينية وراء صعود الدولة العثمانية، بل يضعها إلىٰ جانب العوامل الاقتصادية والمادية الأخرىٰ. وهذا -كما سنرىٰ لاحقًا- ينسجم تمامًا مع الإطار الخلدوني، الذي يؤكِّد علىٰ دور العوامل الدينية والمصالح الدينية، تحت مفهوم العصبية.

ولذلك فإنَّ العنصر الغازي في تكوين الدولة العثمانية معقولٌ بلا شكٍّ، خلافًا لنقد لوري وآخرين قبله لأطروحة الغازي. ولا يمنع وجود هذا العنصر الغازي من وجود العوامل الأخرىٰ، مثل الرغبة في غنائم الحرب. ومع ذلك، تظلُّ حجَّة ويتيك ضد التقاليد القَبَليَّة حجَّةً ضعيفةً. فحتىٰ لو كانت أنساب العثمانيين مختلفةً ومتناقضةً ومتأخرةَ الوضع، فهذا لا يعني أنه لم يكن في الواقع شعور قَبَليٌّ بين الأوغوز، أو ما يسميه ابن خلدون بالعصبية. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ فكرة مجتمع الغزاة لا تتعارض مع وجود المشاعر القَبَليَّة بين هؤلاء الغازين، وقد قال ويتيك إنَّ إمارات الغزاة في غرب الأناضول لم يكن لديها وجدانٌ قَبَليٌّ، علىٰ الرغم من أنَّه كان لكلٍّ منها حاكمٌ كرئيسها الذي أسَّس دولةً[1]، وكانت الإمارة العثمانية إحدىٰ هذه الإمارات. وكانت إمارة عثمان الغازية هي التي انتصرت علىٰ الإمارات الغازية الأخرىٰ وأسَّست دولةً عظيمةً. وبسبب إنكار عنصر الشعور القَبَلي علىٰ أساس القرائن والأدلَّة الظرفيَّة دون برهان مباشر، اضطر ويتيك إلىٰ طرح تفسيرٍ ضعيفٍ لصعود الدولة العثمانية، مشيرًا إلىٰ عوامل مثل: مقاومة البيزنطيين، والمساعدات التي قدَّمها المحاربون العاطلون بلا عملٍ من الإمارات الأخرىٰ، وتراجع حكم المغول، وتحريض «المتعصبين الدراويش» في الإسلام[2]. لكنَّ كل هذه العوامل لا تتعارض مع النظرية الخلدونية التي تؤكِّد علىٰ دور العصبية القَبَليَّة في تكوين الدولة، بل هي

---

(١) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 34.

(٢) Wittek, (The Rise of the Ottoman Empire), 40-3.

ضرورية فيها. وكما رأينا في الفصل الثاني، فليس الدين كافيًا وحده في تهذيب القبائل وإخضاعها للزعيم القائد.

كانت نظرية الغازي هي المهيمنة والسائدة بين جيل العلماء والباحثين بعد ويتيك، ولا سيما في الغرب. أما في داخل تركيا، فقد كان مؤرخ الإمبراطورية العثمانية التركي البارز خليل إنالجيك هو مَنْ حمل وجهة نظرٍ مماثلة للتاريخ العثماني، وهي أنَّ العامل المهيمن في صعود العثمانيين كان اتصافهم بروح الغازي المنقطع إلىٰ الجهاد ضد بيزنطة المسيحية[1]. وفي أحد أعماله المتأخرة، نظر إنالجيك في مشكلة تكوين الدولة العثمانية مع الرجوع إلىٰ مصدر مبكِّر، وهو كتاب عاشق باشا زاده «**تواريخ آل عثمان**» أو «**مناقب آل عثمان**»، الذي ألَّفه حوالي عام ١٤٨٠م. فأكَّد إنالجيك طبيعة الغزو التي اتصفت بها الدولة العثمانية، لكنَّه شدَّد أيضًا علىٰ أنهم حاربوا من أجل الجهاد وكذلك لكسبِ الرزق. وقد جمعت رابطة الرفقة بين هؤلاء الغازين[2].

ومن الفروق المهمَّة بين ويتيك من جهة، وبين كوبريللي وإنالجيك من جهة أخرىٰ، ما يتعلَّق بدور القبائل في تكوين الدولة العثمانية. فقد جزم كلٌّ من كوبريللي وإنالجيك بأهمية العامل القَبَلي، خلافًا لويتيك[3]. ولذلك يمكننا أن نقول إن نظرية الغازي لها بُعْدان: أحدهما يجزم بالعنصر القَبَلي في تكوين الدولة العثمانية، وقد تأثَّر هذا البُعْد القَبَلي في نظرية الغازي -إذا كان لنا أن نسمِّي هذا المنظور بهذه الطريقة- بكوبريللي، ووضعه وفصَّله إنالجيك. وإنَّ هذا الجمع بين عامل الغزو الذي طرحه ويتيك وبين جزم إنالجيك بالطبيعة الدينية لقبائل التركمان هو ما يقربنا من المقاربة الخلدونية لتكوين الدولة العثمانية.

---

(١) İnalclk, (The Ottoman Empire), 6-7, cited in Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State), 6.

(٢) İnalclk, "The Problem of the Foundation of the Ottoman State" (in Turkish).

وأودُّ أن أعرب عن امتناني لمحمد فاتح شاليشر (بالتركية:

(٣) Lowry, (The Nature of the Early Ottoman State, 7).

ووفقًا لقراءة إنالجيك، فقد كان في الأناضول في العقود الأولىٰ من القرن الرابع عشر ست عشرة إمارةً للتركمان، يمكنها حشد ما بين ربع مليون إلىٰ نصف مليون من الفرسان. وقد بدأت الهجرة إلىٰ الأناضول قبل ذلك بكثير، فإنَّ هجرة البدو التركمان من ما يُسمَّىٰ اليوم بمنغوليا الخارجية إلىٰ غرب آسيا قد تمثّل جزئيًّا في هجرات الأوغوز -وهي مجموعة بدوية عُرفت أيضًا باسم السلاجقة- في القرن العاشر[1]. وبحلول [illegible] في أصفهان، [illegible] القرن الحادي عشر، عندما تمركزت الإمبراطورية [illegible] -التي كانت مستقلة عن السلاجقة- إلىٰ سعت مختلف القبائل التركمانية تثبيت وجودها في الأناضول. ثم تفكَّكت إمبراطورية السلاجقة وسط معارضة البدو التركمان، مما أفسح المجال لإنشاء إمبراطورية المغول العظمىٰ في القرن الثالث عشر[2]. ثم انقسمت إمبراطورية المغول نفسها إلىٰ عدَّة أجزاء بين أقارب الخان العظيم، وكان من تلك الأجزاء الإمبراطوريةُ الإلخانية التي أسَّسها هولاكو، وكانت تجمع بين ما يُسمَّىٰ اليوم بإيران والعراق والأناضول. لكنَّ العديد من القبائل التركمانية تمكَّنت من إقامة إماراتٍ مستقلة، مع ضعف السلاجقة والمغول[3].

ومن هذه الإمارات: الإمارة العثمانية التي أنشأها عثمان من قبيلة قايي[4]. لكنَّ السؤال ذا الأهمية النظرية والتاريخية هو: كيف يمكن لعشيرة بدويَّة رعويَّة أن ترتقي إلىٰ إخضاع الإمارات التركمانية الأخرىٰ، وغزو «الكفار» وإقامة الإمبراطورية؟ إنَّ الفكرة القائلة بأنَّ المجتمع الذي يتمتَّع بعصبيةٍ قويةٍ فقط هو الذي يتمكَّن من تأسيس الإمبراطورية هي فكرةٌ فاعلةٌ في الحالة العثمانية. وإنَّ وصف إنالجيك لجهاد الغازين[5] هو حقًّا وصفٌ لصورة العصبية التي وحَّدت القبائل التركمانية خلف عثمان وبَنِيه.

(١) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. 1, 4.
(٢) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. 1, 8-9.
(٣) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. 1, 9.
(٤) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. 1, 10, 13.
(٥) İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", 73-6.

وقد تعاظمت القدرات الديموغرافية الناتجة عن الهجرات المذكورة عن طريق انتشار أيديولجية الغزاة أو الجهاد -بدعم من الدراويش- بين التركمان، الذين ظهر فيهم إحساسٌ بالالتحام الاجتماعي حول شخص عثمان. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فقد نظروا إلىٰ فرص الربح المادي والحرب ضد المسيحيين المجاورين علىٰ أنها جزءٌ من العمل الصالح [illegible]. وقد أخطأ [illegible] بيسلر في حجته ضد نظرية الغازي، عندما قال بأنه لا يمكن تصوُّر وجود جيش من الغازين الحقيقيين يضمُّ المسيحيين في صفوفه[٢]، فمن الصحيح أنَّ هذا غير متصوَّر من الناحية النظرية؛ ولكن من الناحية العملية، لا يعني وجود المسيحيين في الجيوش التركمانية أنَّ التركمان لم يروا أنفسهم غزاة يقومون بالجهاد، ولا تتعارض هذه النقطة أيضًا مع حقيقة أنَّ الدولة العثمانية المبكِّرة لم تحطم الدولة البيزنطية، ولم تدخل في تحالفاتٍ قائمةٍ علىٰ الزيجات مع المسيحيين. فكلُّ ما يعنيه هذا هو أنَّ الاعتبارات الدنيوية كثيرًا ما كانت تجتمع مع الاعتبارات الأخروية، وأما ظنُّ خلاف ذلك فهو إقحامٌ للقراءة النصيَّة علىٰ التاريخ العثماني، عن طريق إلباس التاريخ ما كان متوقَّعًا من النصِّ المتعلِّق بشروط الجهاد ولوازمه.

ولـمَّا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن استخدام الإطار الخلدوني لتفسير الصعود المبكِّر للدولة العثمانية؟

ابن خلدون وتكوين الدولة العثمانية

لقد ظهرت المكوِّنات الأساسية للمقاربة الخلدونية لتكوين الدولة العثمانية في عددٍ من المعالجات المذكورة سابقًا لصعود الإمبراطورية العثمانية. وفي المخطط النظري المستمدِّ من الحقائق التاريخية لشمال أفريقيا والشرق العربي، سلَّط ابن خلدون الضوءَ علىٰ ما يلي، بوصفه ضروريًّا لتكوين الدولة:

---

(١) İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", 74-6.

(٢) Jennings, "Some Thoughts on the Gazi-Thesis", 152, 154.

لا يتمكَّن من تأسيس الدول إلَّا بيوت الشرف وحدها. وقد تتنافس العصبيات المختلفة حتىٰ تنتصر واحدةٌ منها. وعند وجود العديد من المجموعات المتنافسة، فإنَّ المجموعة ذات العصبية الأقوىٰ أو الالتحام الاجتماعي الأقوىٰ ستقود سائر المجموعات إلىٰ تأسيس الدولة. وهذه المجموعات ذات العصبية الأقوىٰ هي المجموعات القَبَليَّة؛ لأنَّ تماسكها يقوم علىٰ روابط القرابة والعصبة الأقوىٰ. وتميل روابط العصبة تلك إلىٰ أن تكون أقوىٰ في المجموعات القَبَليَّة البدوية، خلافًا للمجموعات القَبَليَّة التي استقرت في الحضر. وكذلك فإنَّ المجموعات البدوية ذات العصبية الأقوىٰ تكون أقوىٰ جسديًّا وعسكريًّا، والسببُ في هذا هو أنَّ تلك المجموعات -المترابطة بعلاقات القرابة- تكون أكثر تعاونًا ويساند بعضها بعضًا، فبين العصبية ودرجة المساندة والتعاون المتبادل علاقةٌ طرديَّة موجبة. وحقيقة أنَّ العصبية في البدو أكملُ منها في القبائل المستقرة في الحضر جعلت تلك القبائل أشدَّ بأسًا وجَلدًا ولديها درجة أعظم من الدعم والتعاون بين أفرادها. لكنَّ تلك المجموعات البدوية بعد تأسيسها لدولةٍ جديدةٍ واستقرارها في الحضر ستشهد ضعفًا في عصبيتها؛ لأسبابٍ تتعلَّق بطبيعة حياة الحضر، فيؤدي هذا إلىٰ ضعف الدولة من الناحيتَيْن العسكرية والسياسية، فتصبح عرضةً للهجوم والغزو والانهزام أمام القبائل البدوية ذات العصبية السليمة غير المنقوصة. ومن ثَمَّ كان من سمات الدورة الخلدونية تداولُ النُّخب القَبَليَّة مع صعود الدول وسقوطها، لكنَّ ذلك النظام يظلُّ مستقرًّا.

وفي سياق الدولة العثمانية، ما العوامل الحاسمة من وجهة نظر ابن خلدون؟ لقد تكشَّفت بعض هذه العوامل في أعمال ويتيك وكوبريللي وإنالجيك وغيرهم مما ذُكِر سابقًا. لقد كانت عشيرة عثمان هي التي أصبحت الأكثر احترامًا بين القبائل التركمانية في غرب الأناضول، وأصبحت العشيرة التي تمكَّنت من حشد دعم القبائل التركمانية الأخرىٰ، وأسَّست الدولة في النهاية. وقد اتفقت جميع المصادر وجميع العلماء علىٰ أنَّ العائلة العثمانية يرجع أصلها إلىٰ التركمان الأوغوز الذين استقروا في

الأناضول مع الفاتحين السلاجقة الأوائل. وكان فرع الأوغوز الذي تنتمي إليه العائلة العثمانية هو قبيلة قايي، كما ورد في العديد من كتب التواريخ والتراجم والمناقب. وتشير هذه الأعمال أيضًا إلىٰ شَرف قبيلة قايي وعلوِّها علىٰ سائر عشائر الأوغوز[١]. وبقطع النظر عن روابط القرابة التي كانت تربط بوضوح بين عشيرة عثمان معًا، وأَكْسَبتها احترامَ الجماعات التركمانية الأخرىٰ، فإنَّ تماسك التركمان والتحامهم عظُم واشتدَّ بسبب دين الإسلام، الذي وحَّد بينهم اجتماعيًّا وجعل لهم توجُّهًا مشتركًا، أضفىٰ شرعيةً علىٰ سلطة عثمان وأورخان لاحقًا. وفي الوقت نفسِه، عظمت قوة هؤلاء القادة بسبب مكانتهم المادية، التي كانت تستند إلىٰ سيطرتهم علىٰ التجارة وغنائم الحرب.

ومن المهم التأكيدُ علىٰ نقطة أثارها إنالجيك، وهي أنه حتىٰ لو لم تُعتبر المصادر التقليدية، مثل تراجم العثمانيين وتواريخهم المبكِّرة، ولم يُنظَر إليها علىٰ أنها رواياتٌ تاريخية حقيقية، فإنَّها تكشف كيف أنَّه «في عشيرة تركمانية من البدو الرعاة، يمكن أن يبرز الغازي ليخلق فرقةً فرعيةً من المحاربين (بالتركية: nöker) والرفاق (بالتركية: yoldash)، فتظل منشغلة دائمًا بمهاجمة أراضي «الكفار» »[٢]. لكنَّ إنالجيك يبيِّن أنَّ الوثوق في هذه المصادر يرجع جزئيًّا إلىٰ أنَّ نمط التغيير الذي وصفته كان قديمًا جدًّا بين أتراك آسيا الوسطىٰ[٣].

يذكر غيلنر في كتابه «**مجتمع مسلم**» (بالإنكليزية: Muslim Society) أنَّ الحقبة المبكِّرة لتكوين الدولة العثمانية جسَّدت النمط الخلدوني. وفي الواقع، يبدو أنَّ ابن خلدون نفسه قد لمس شيئًا من عظمة العثمانيين، فقد

(١) Köprülü, (The Origins of the Ottoman Empire), 72.

(٢) İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", 75; İnalcık, "The Khan and the Tribal Aristocracy".

(٣) İnalcık, "The Question of the Emergence of the Ottoman State", 76. On the Central Asian Turks, see Barthold, (Turkestan down to the Mongol Invasion).

قال ابن حجر: «سمعتُ ابن خلدون مرارًا يقول: ما يُخشىٰ علىٰ ملكِ مصر إلّا من ابن عثمان»[1].

لكنَّ غيلنر أشار أيضًا إلىٰ أن الإمبراطورية العثمانية ناقضت النموذج الخلدوني من نواحٍ أخرىٰ، وأعظمها أنها كانت جامدةً وطويلةَ العُمر[2]. وعندما انتهىٰ أمرُها لم يقع ذلك في تراجعٍ طبيعيٍّ وفقًا للقوانين التي كشف عنها ابن خلدون، بل نتيجة لهزيمة عسكرية أمام تحالف القوىٰ الغربية والعربية. فما يحتاج إلىٰ تفسيرٍ إذن هو سبب عدم تعرُّض العثمانيين لمصير الدورة الخلدونية. وللإجابة عن هذا السؤال، فمن الضروري العثور علىٰ العنصر الناقص في المعالجة السابقة، فالذي ينقصها هو سياق الاقتصاد السياسي. كيف يمكن إعادة صياغة الرواية الخلدونية لصعود الدولة العثمانية، لتنظر بعينِ الاعتبار إلىٰ الاقتصاد السياسي العثماني، ولا سيما أنماط الإنتاج التي ميزت المجتمع العثماني؟ وسيتيح لنا توفير سياق الاقتصاد السياسي أن نفسّر عوامل التغيير التي ميَّزت الدولة العثمانية في حقبة التكوين، والوسائل التي تجنَّبت بها مصير الدورة الخلدونية.

أنماط الإنتاج العثمانية

كانت المجالات الثلاثة لفائض الإنتاج هي: الزراعة والصناعة والتجارة. وكانت الطبقة الحاكمة تتألَّف من الدولة والبيروقراطية العسكرية والمؤسسة الدينية. وتعتمد المعالجة التالية لمصادر الفائض ومتلقيه إلىٰ درجةٍ كبيرةٍ علىٰ الوضع في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر.

في مجال الزراعة، كانت الأرض مملوكةً للدولة في الجملة. وفي تركيا العثمانية، كان يُسمح للفلاحين بالعمل إمَّا فرديًّا وإمَّا جماعيًّا في أراضي الدولة، مقابل دفع ضريبة منتظمة تُسمَّىٰ الميري. ولكن لم يكن

---

(١) İnalcık, "Ibn Hacer'de Osmanlılara Dair Haberler", 351, 356, cited in Cafadar, (- Between Two Worlds), 182, n.142.

(٢) Gellner, (Muslim Society), 73.

الاعتبار الأساسي دائمًا هو تعظيم الإيرادات، بل كانت الأرض في الأناضول مثلًا -حيث كان من الضروري الحفاظ علىٰ جيشٍ قويٍّ- تُمنح بنظام التيمار أو الزعامة (بالعثمانية: زعامت) للفرسان الأتراك المسلمين أو السباهية، الذين قدَّموا في المقابل الخدمات العسكرية للدولة. وكانت الضرائب التي يجمعها السباهية تُستخدم في أغراض الأمن الداخلي، وللحفاظ علىٰ القوات التي تخدم في الجيش العثماني(١). وكانت بقيَّة الأراضي تظلُّ من العقارات الإمبراطورية، حيث كانت تُجمع منها الإيرادات بواسطة الملتزمين، أو تُستخدم لتقديم الدعم إلىٰ الحكَّام المحليين. وكانت الأوقاف الدينية مُخصَّصةً لشؤون المساجد والمؤسسات الدينية الأخرىٰ. أما في الجزء المصري من الإمبراطورية العثمانية، من ناحية أخرىٰ، حيث كان الجيش المصري المحلي، فقد زادت الدولة العثمانية من إيراداتها عن طريق جمع ضريبة الميري مباشرةً. ومن حينٍ إلىٰ آخر، كان السلطان يمنح أراضي الدولة للأفراد، ثم تصبح ملكًا خاصًّا لهم.

وكان المصدر التالي للإيرادات هو فائض الإنتاج الحضري المتحصِّل من جمع الضرائب والرسوم المفروضة علىٰ الصنائع التقليدية والتجارة. وفي الإمبراطورية العثمانية، كانت الصنائع الحرفيَّة خاضعةً تمامًا لسيطرة الدولة الصارمة، وفَقَدت الكثير من فائضها. وكان الحرفيون (بالتركية: esnāf، والمفرد: sinif) يسدِّدون ضرائبَ عالية(٢). وفيما يتعلَّق بالتجارة، فقد كان التجَّار متحرِّرين إلىٰ حدٍّ ما من سيطرة الدولة. وإلىٰ جانب أرباح التجارة الدولية وتسويق الفائض الريفي، استفاد هؤلاء التجَّار من كونهم دائنين للملتزمين(٣).

وإلىٰ جانب السلطان وبيروقراطيته التي كانت تجمع ذلك الفائض، كان «علماء الدين» أيضًا جزءًا من الطبقة الحاكمة. وكانت الأوقاف مصدرًا

---

(١) Owen, (The Middle East in the World Economy), 11.

(٢) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. I, 158.

(٣) Owen, (The Middle East in the World Economy), 22-3.

مستقلًّا لإيرادات العلماء، ومثَّلت مصدر قوتهم الاقتصادية[1]. وكانت المؤسسة أو الهيئة الدينية، أو ما يُسمَّىٰ بالعلمية، تسيطر علىٰ القانون والعدالة والدين والتعليم، وكان رئيس هذه الهيئة هو شيخ الإسلام، الذي كان رأسًا للقضاة والمفتين في الإمبراطورية[2]. وكان العلماء ينتقدون الدولة ويعادونها، وازداد هذا العداء مع ظهور الأزمات المالية للدولة. لكنَّ العلماء مع ذلك كانوا متحدين في مؤسسة دينية واحدة كانت جزءًا من الدولة العثمانية.

ومن ثَمَّ فإنَّ الصورة التي لدينا عن الدولة العثمانية في القرن السادس عشر هي صورةٌ لنخبةٍ حاكمةٍ قوية، تتألَّف من طبقاتٍ مدنية وعسكرية ودينية، وهذه النخبة الحاكمة تستخرج فائض الإنتاج من الفلاحين والحِرفيين والتجَّار.

وفي هذه البنية الطبقية لهذا المجتمع عنصرٌ آخر نحتاج إلىٰ ذكره قبل المضي قدمًا، وهذا العنصر هو سكَّان القبائل. ولأغراضنا، يجب فهم جانبين مهمَّيْن في حياة هؤلاء السكَّان القبليين: الجانب الأول هو أنَّهم لعبوا أدوارًا رئيسة في تأسيس الدولة العثمانية[3]. وبالإضافة علىٰ ذلك، فقد استمرَّت القبائل المختلفة في ممارسة نفوذها علىٰ الدولة. وفي الإمبراطورية العثمانية، كان هؤلاء بمثابة المخزون للنخبة الحاكمة[4]، واستمروا في تهديد السلطة المركزية للدولة[5]. وكانوا إلىٰ جانب العلماء هم المعارضة الرئيسة التي تواجه الدولة.

وبعد أن قدَّمنا تلخيصًا للنظام الاقتصادي العثماني، أصبحنا الآن في وضعٍ يسمح لنا بفحص أنماط الإنتاج التي تصوِّر هذا النظام الاقتصادي

(١) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. I, 161-2.

(٢) Lewis, (The Emergence of Modern Turkey), 445-6.

(٣) Wittek, "Le role de tribus Turques dans l'Empire Ottoman", 666.

(٤) Lewis, (The Emergence of Modern Turkey), 9.

(٥) Wittek, "Le role de tribus Turques dans l'Empire Ottoman", 671.

بدقّة. وسأبدأ بتعريف مفهوم نمط الإنتاج، فهذا مفهوم مستمدٌّ من عبارة لماركس يكثر نقلُها، وهي أنّه «في إنتاج الناس الاجتماعي لحياتهم يدخلون في علاقاتٍ محدَّدة، ضروريَّة ومستقلَّة عن إرادتهم، وهي علاقات إنتاج تطابق درجة معيَّنة من تطوُّر قواهم الإنتاجية المادية»[١].

يتكوَّن نمط الإنتاج إذن من علاقات الإنتاج وقوىٰ الإنتاج. وتشير علاقات الإنتاج إلىٰ نمط الاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي، والملكية الاقتصادية لقوىٰ الإنتاج التي تقابل نمط الاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي[٢]. وأمّا قوىٰ الإنتاج فهي: وسائل الإنتاج، وعملية العمل، وهي تشير إلىٰ تحويل المواد الخام الطبيعية إلىٰ منتجاتٍ عن طريق الأدوات والمهارات والتنظيم ومعرفة العامل[٣].

ففي نمط الإنتاج الرأسمالي -علىٰ سبيل المثال- يتخذ الاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي صورة فائض القيمة عند طبقة من الرأسماليين غير المنتجين، الذين يمتلكون وسائل الإنتاج، ويُضطر العمَّال إلىٰ بيع قوة عملهم مقابل أَجْر، لشراء سلعٍ للاستهلاك الشخصي؛ لأنَّهم لا يمتلكون وسائل الإنتاج. ولكل نمطٍ من الإنتاج صورةٌ محدَّدةٌ من علاقات الإنتاج وقوىٰ الإنتاج. ولذلك، فمن أجل تحديد نمطٍ معيَّنٍ للإنتاج، فمن الضروري تحديد كلٍّ من علاقات الإنتاج وقوىٰ الإنتاج.

وحتىٰ الآن، تميل المؤلفات المتعلِّقة بالمجتمع العثماني إلىٰ وصف نظامه الاقتصادي من حيثُ أنماط إنتاج أحادية، فوصفت بعض المؤلفات هذا النظام الاقتصادي من حيثُ نمط الإنتاج الإقطاعي[٤]، ووصفته أعمال

---

(١) Marx, (A Contribution to the Critique of Political Economy), 20.

[كارل ماركس، نقد الاقتصاد السياسي (دار النهضة العربية، ١٩٦٩م). (المترجم)]

(٢) Bottomore, (A Dictionary of Marxist Thought), 178; Hindess and Hirst, (Pre-Capitalist Modes of Production), 9-10.

(٣) Hindess and Hirst, (Pre-Capitalist Modes of Production), 10-11; Wolf, (Europe and the People Without History), 75.

(٤) Lewis, (The Emergence of Modern Turkey), 43, 90-2, 384-5.

أخرىٰ من حيثُ نمط الإنتاج الآسيوي[١]. وقد تحدَّث إسلام أوغلو وكيدر عن وجود نمطَيْن فأكثر من أنماط الإنتاج معًا؛ لكنهما يركِّزان تركيزًا بالغًا علىٰ تحليل أحد تلك الأنماط، ولم يذكرا العلاقة بين أنماط الإنتاج المختلفة. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ التوصيفات المختلفة للمجتمع العثماني علىٰ أنه إقطاعي أو آسيوي تميل إلىٰ توسيع نطاق معنىٰ هذين المصطلحَيْن إلىٰ درجة بعيدة، بما يصل أيضًا إلىٰ تعمية الطبيعة الحقيقية لعلاقات وقوىٰ الإنتاج العاملة في ذلك المجتمع.

وفيما يلي، أناقش ما أرىٰ أنه أنماط الإنتاج الأربعة التي كانت موجودةً في تركيا العثمانية. وهذه الأنماط هي: نمط الإنتاج الآسيوي، والنمط القائم علىٰ إقطاع المنفعة، والنمط السلعي البسيط، والنمط الرعوي البدوي. وسوف أبيِّن أنَّ هذه الأنماط كانت موجودةً معًا في تركيا العثمانية. وقد نشأت السابقة النظرية لهذه المقاربة من المناقشات في دراسات التنمية حول أنماط الإنتاج، فقد ذهب أندري غوندر فرانك -الذي نشر أعمال مدرسة التبعية الأمريكية اللاتينية في عقد الستينيات من القرن الماضي- إلىٰ أنَّ نمط الإنتاج الرأسمالي يدخل فيه اقتصاد البلدان الرأسمالية بأكملها في أمريكا اللاتينية، لكنَّه كان ينكر أن يكون نمط الإنتاج الرأسمالي ونمط الإنتاج الإقطاعي موجودَيْن معًا في نظامٍ اقتصاديٍّ واحد[٢]. وقد انتقد إرنستو لاكلو هذا الرأي، وشكَّك في استخدام فرانك لمصطلح الرأسمالية. ووفقًا للاكلو، فقد أمكن لفرانك أن يُدخِل الإقطاعية في نمط الإنتاج الرأسمالي؛ لأنَّه استبعد علاقات الإنتاج في تعريفه للرأسمالية وللإقطاعية. ونتيجةً لذلك، فإنَّ طبيعة استغلال تلك المجموعات المتنوِّعة: من الفلاحين في بيرو، والمستأجرين في شيلي، والمزارعين في الإكوادور، وعبيد مزارع السكَّر في غرب الهند، وعمَّال النسيج في

(١) See Divitçioğlu, (Asya Üretim Tarzl ve Osmanll Toplumu); Islamoglu and Keyder, "Agenda for Ottoman History", 37-44; Keyder, "The Dissolution of the Asiatic Mode of Production".

(٢) Frank, (Capitalism and Underdevelopment).

مانشستر؛ دخلت جميعًا تحت راية الرأسمالية[١]. أما وجهة نظر لاكلو، فهي أنَّه عند اعتبار علاقات الإنتاج، فيمكن عندئذٍ ملاحظة أنَّ كلًّا من نمطي الإنتاج الرأسمالي والإقطاعي موجودٌ في أمريكا اللاتينية[٢]. وكان في العشرين سنة الماضية إسهاماتٌ عديدة لوضع تصوُّر لأنماط الإنتاج التي تؤكِّد علىٰ وجود أكثر من نمط إنتاج أحادي في النظام الاقتصادي[٣].

وفيما يلي، سأقيم المحاولات السابقة لوصف أنماط الإنتاج العثمانية، وأطرح حجَّتي التي تبيِّن أنَّ أنماط الإنتاج الأربعة المذكورة سابقًا تصف بدقَّة النظام الاقتصادي العثماني، وهي: نمط الإنتاج الآسيوي، والنمط القائم علىٰ إقطاع المنفعة، والنمط السلعي البسيط، والنمط الرعوي البدوي.

نمط الإنتاج الآسيوي

في عام ١٨٥٣م، جدَّد البرلمان [البريطاني] ميثاق شركة الهند الشرقية البريطانية. وكان هذا أيضًا هو الوقت الذي حوَّل فيه ماركس انتباهه إلىٰ مشكلة المجتمعات «الشرقية»[٤]. وفي دراساته عن تطور الرأسمالية في أوروبا، تجوَّل ماركس سريعًا في تاريخ الهند وغيرها من المجتمعات «الشرقية» الأخرىٰ، لاسكتشاف ما اعتقد أنه حواجزُ تقف أمام التطور الرأسمالي في هذه المجتمعات. وقد تصوَّر ماركس الأنظمة الاقتصادية لهذه المجتمعات من حيثُ نمط الإنتاج الآسيوي.

وفي نمط الإنتاج الآسيوي، تتركَّز السلطة في الدولة. وتقوم الدولة بالاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي بأكمله، وتكون أيضًا المالك القانوني

---

(١) Laclau, "Feudalism and Capitalism in Latin America", 25.

(٢) Laclau, "Feudalism and Capitalism in Latin America", 31.

(٣) See, for example, Asad and Wolpe, "Concepts of Modes of Production"; and ForsterCarter, "The Modes of Production Controversy".

(٤) Tokei, "Le mode de production Asiatique", 7.

للأرض ومنشآت التصنيع[١]. وتكون تلك الدولة قويةً إلىٰ الغاية عندما تتحكَّم في عنصرٍ استراتيجيٍّ في عملية الإنتاج، مثل أشغال الري العامَّة أو القوات المسلَّحة ذات القدرة العسكرية المتفوِّقة[٢]. وإلىٰ جانب تمركز السلطة في قبضة الدولة، يُعرَّف نمط الإنتاج الآسيوي أيضًا من حيثُ غياب الملكيَّة الخاصَّة للأرض[٣]، والجمع بين الزراعة والتصنيع داخل المجتمع الصغير المستكفي بنفسِه[٤]. ويكون المكوِّن الأساسي للتقدُّم التاريخي -أي الصراع الطبقي- غائبًا، ونتيجةً لغيابه تظلُّ المجتمعات الآسيوية راكدةً غير تقدُّمية[٥].

لم يكن النظام العثماني آسيويًّا بمعنىٰ أنَّه كان يسيطر علىٰ الأشغال العامَّة الكبرىٰ واسعة النطاق، ولم يكن أيضًا كذلك بمعنىٰ كونه مجتمعًا بلا طبقات. لكنَّ الدولة العثمانية كانت نظامًا مركزيًّا يستمدُّ قوته -في بداياتها وفي الحقبة التكوينية لها علىٰ الأقل- من القدرة العسكرية المتفوِّقة التي قدَّمتها قبائل البدو التركمان. وكانت الضريبة التي يسدِّدها أفراد القبائل للزعيم القبلي هي سلف الضريبة/ الإيجار في النمط الآسيوي[٦]. فهذه هي سمة نمط الإنتاج الآسيوي التي كانت موجودةً في تركيا العثمانية.

وكانت فيها سمةٌ أخرىٰ تتعلَّق باستخراج فائض الإنتاج مباشرةً من الطبقات التابعة. ففي نمط الإنتاج الآسيوي، تكون الدولة هي مالكة الأرض وصاحبة السيادة، وتكون الضرائب والإيجارات شيئًا واحدًا، بمعنىٰ أنَّه ليس فيه ضريبة أخرىٰ بخلاف إيجار الأرض[٧]. فهذه الضريبة/ الإيجار

---

(١) Marx, (Capital), Vol. 3, 791; Marx and Engels, (On Colonialism), 77-80; Akat, "Proposal for a Radical Reinterpretation", 69-71; Keyder, "The Dissolution of the Asiatic Mode of Production", 179.

(٢) Wolf, (Europe and the People Without History), 80.

(٣) Marx, (Pre-Capitalist Economic Formations), 82.

(٤) Marx, (Pre-Capitalist Economic Formations), 70.

(٥) Marx and Engels, (On Colonialism), 81.

(٦) Akat, "Proposal for a Radical Reinterpretation", 75.

(٧) Marx, (Capital), Vol. 3, 791.

نتيجة «لاقتران السيادة السياسية وتملُّك الأرض في الدولة التي تستولي علىٰ فائض الإنتاج عن طريق الضرائب، التي هي في الوقت نفسِه إيجار الأرض»[١].

وفي نظرية نمط الإنتاج الآسيوي، تكون الدولة هي المالك الشرعي للأراضي ومنشآت التصنيع، وتستولي علىٰ الفائض الاقتصادي من السكّان مباشرةً. ولكن لا يمكن وصفُ النظام الاقتصادي العثماني بهذا النمط من الإنتاج وحده؛ ففي الإمبراطورية العثمانية، لم تكن الإيرادات تُحوَّل مباشرةً إلىٰ الحكومة المركزية إلا في مناطق معيَّنة فُرِضت عليها ضريبة الصليان أو الساليانية. وكان نظام الساليانية معمولًا به في مصر وبغداد والبصرة والحبشة والأحساء وفي بعض مناطق شرق الأناضول، ومناطق مختلفة من الإمارات المسيحية والقوزاق[٢]. ولكن لم تكن جميع الإيرادات تذهب مباشرةً إلىٰ الحاكم أو الدولة، فقد وُجِدت صور أخرىٰ من الاستيلاء علىٰ الفائض ترجع إلىٰ أنماط إنتاج مختلفة غير النمط الآسيوي، وهو ما ننتقل إليه الآن.

نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة

كان نظام التيمار هو النظام المعهود المعمول به في الولايات العثمانية، حيث كانت الأرض تُقطع لمنفعة السباهية، فيصبحون مستحقين لإيراداتها. وهذا يُمكن تسميته بنمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة، وهو يختلف عن نمط الإنتاج الإقطاعي الذي كان موجودًا في أوروبا.

ومثل نمط الإنتاج الآسيوي، كانت الأرض في النمط الإقطاعي [الأوروبي] هي الوسيلة المهيمنة للإنتاج. وكانت الطبيعة المنقسمة للسيادة ترجع إلىٰ استقلال النبلاء وأصحاب الحِرف عن الدولة؛ أي كان في النظام الإقطاعي ملكيةٌ خاصةٌ في كلٍّ من الأراضي والمصانع الحضرية. وكانت

(١) Turner, (Marx and the End of Orientalism), 45-6.

(٢) İnalcık, (The Ottoman Empire), 105, 107.

السمة المركزية لنمط الإنتاج الإقطاعي الموجود في أوروبا هي الأرض المُقطعة، فكان السيِّد الإقطاعي (بالإنكليزية: Lord) يُقطِع الأرض لتابعٍ إقطاعيٍّ له (بالإنكليزية: Vassal) في مقابل الخدمات العسكرية[1]. وكان العقد بين السيِّد والتابع قائمًا علىٰ علاقةٍ حُرةٍ من الولاء الشخصي، التي كانت «تتضمَّن التزامًا متبادلًا بالولاء، وإن لم يكن ذلك بالقطع علىٰ أساس المساواة القانونية»[2].

إنَّ علاقة السيِّد والتابع هي أحد مظاهر علاقات الإنتاج الإقطاعية. وفي ذلك النظام علاقةٌ أخرىٰ بين التابع وتابعيه (الأقنان) (بالإنكليزية: Serfs)، التي تُسمَّىٰ بالسيادة الإقطاعية (بالإنكليزية والفرنسية: Seigneurie)[3]. وفي ذلك النظام، يسدِّد الأقنان الفائض الاقتصادي إلىٰ هؤلاء التابعين الفرسان في صورة الإيجار. وبناءً علىٰ هذا الفهم للإقطاع، سعىٰ بعض الباحثين في التاريخ العثماني إلىٰ المساواة بين هذا الإقطاع الأوروبي وبين مؤسسة التيمار أو الإقطاع العثماني، ومن ثَمَّ ذهبوا إلىٰ القول بأنَّ النظام الاقتصادي العثماني كان نظامًا إقطاعيًّا[4]، وكلمة الإقطاع تشير هنا إلىٰ صورةٍ من صور المنح الإدارية أو العسكرية[5]. وقد أصبح هذا الإقطاع منظمًا معمولًا به في حقبة الإمبراطورية السلجوقية (١٠٨٧-١١٥٧م)[6]. وكان ذلك النظام يُعرف في تركيا العثمانية باسم نظام التيمار، فالتيمار هي الأرض التي تُمنح أو تُقطع لشخصٍ مقابل تقديم قوة

---

(١) Weber, (Economy and Society), Vol. I, 255; Poggi, (The Development of the Modern State), 21-2.

(٢) Weber, (Economy and Society), Vol. I, 255.

(٣) Poggi, (The Development of the Modern State), 23.

(٤) Barkan, "Turkiye' de Sarvaj var mi idi)"; Lewis, (The Emergence of Modern Turkey); Poliak, "La féodalité Islamique."

(٥) للمزيد عن مصطلح الإقطاع في هذا السياق، انظر:

Cahen, "Ikta".

(٦) Lambton, "The Evolution of the Iqta", 41.

عسكرية مساندة للسلطان في أوقات الحاجة. وكان يُكلَّف أيضًا بإدارة تلك الأرض.

وبين النظامَيْن -التيمار من جهة، والإقطاع الأوروبي من جهة أخرىٰ- أوجه تشابه سطحيَّة. فمنها مثلًا منح الأرض في مقابل الخدمة العسكرية، ومنح الأرض بدلًا من الرواتب، ومنح الحصانات، والرتبة العالية للجيش، ووجود الفلاحين المستغَلِّين[1]. ولكنَّ بين الإقطاع الأوروبي من جهة، ومؤسسة التيمار العثمانية من جهة أخرىٰ- فارقًا جوهريًّا، وهو أنَّ الإقطاع في الإقطاعية الأوروبية كان يستند إلىٰ عقد الولاء الذي يُنشئ علاقةً تضامنيةً أخويةً بين السيِّد والتابع، وكانت تقتضي التزامًا بالولاء المتبادل. وهذا مناقضٌ لمنحة التيمار، التي لم تكن تتضمَّن -بوجهٍ عامٍّ- عقدَ ولاء شخصيٍّ يحمل التزامًا بالولاء المتبادل. بل كانت الإقطاعات تُمنَح بناءً علىٰ الاعتبارات المالية، وكانت موجودةً في السياق العام للدولة الاستبدادية. وفي نمط الإنتاج الإقطاعي الذي وُجِد في أوروبا، كان الحكم في قمَّة النظام هشًّا وضعيفًا إلىٰ حدٍّ ما، وكانت السلطة بدرجةٍ رئيسةٍ في يد الأسياد الإقطاعيين المحليين. أما في تركيا العثمانية، فقد كان الحكم في قمَّة النظام قويًّا. وفي حالة الإقطاعية الأوروبية، كانت الأرض مملوكةً بيد الأسياد المحليين، لكنَّها كانت ملكًا للدولة في حالة تركيا العثمانية. ليس هذا اختلافًا هيِّنًا، وهو الذي دفع ڤيبر إلىٰ وصف الموقف التركي بأنه ينتمي إلىٰ نظام إقطاع المنفعة أو الاستغلال[2]. كما تختلف علاقات الإنتاج في إقطاع المنفعة عن علاقات الإنتاج في الإقطاع «الغربي» بدرجةٍ كافيةٍ لجعل الأول نمطًا منفصلًا للإنتاج. ومن ثَمَّ كان نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع

---

(١) Lambton, "Reflections on the Iqta", 358.

(٢) Weber, (Economy and Society), Vol. I, 259-61.

وفي سياق تركيا العثمانية، لم أرَ إلَّا واحدًا فقط وصف نظام الإنتاج هناك بأنه إقطاع المنفعة، انظر:

Matuz, "The Nature and Stages of Ottoman Feudalism", 283-4.

وهو يحتوي علىٰ مناقشة أكثر تفصيلًا لإقطاع المنفعة العثماني من تناولنا لهذه المسألة.

المنفعة موجودًا في تركيا العثمانية، وكان قائمًا علىٰ منح المنفعة أو التيمار، مقابل الخدمات العسكرية والإدارية بوجه عام. وفي القطاع الزراعي، كان النظام الاقتصادي العثماني يتألَّف من علاقات إنتاج آسيوية، فكانت الدولة تستولي علىٰ فائض الإنتاج مباشرةً من السكَّان، وكانت مالكةً للأراضي ومنشآت التصنيع. كما احتوىٰ الاقتصاد أيضًا علىٰ علاقات الإنتاج الخاصَّة بإقطاع المنفعة، ففيها كان السباهية الذين مُنحت الأرض لهم يجمعون الفائض، وكانوا يمارسون السيطرة عليها وإن لم يمتلكوها ملكية قانونية شرعية. ولذا فقد كان في تركيا العثمانية نوعان رئيسان من علاقات الإنتاج، وهما نمطان مختلفان للإنتاج يميزان القطاع الزراعي.

نمط الإنتاج السلعي البسيط

في نمط الإنتاج السلعي البسيط، يزوِّد السوقَ بالإنتاج المنتجون الذين يمتلكون وسائل إنتاجهم[1]. وهذا يختلف عن أنماط إنتاج ما قبل الرأسمالية -مثل النمط الآسيوي أو نمط إقطاع المنفعة- في أنَّه في تلك الأنماط تكون قيمة الاستخدام (بالإنكليزية: Use-Value) هي ما يُصنَع ويُعمَل لغرض الاستهلاك في المنزل أو المجتمع، سواءٌ كان المجتمع عائلة أو قبيلة أو قرية أو إمبراطورية بأكملها، فالمنتِج يعيش علىٰ منتجات عمله. ولكنَّ الإنتاج في نمط الإنتاج السلعي البسيط يكون لغرض التبادل؛ فتكون قيمة التبادل (بالإنكليزية: Exchange-Value) هي المهمَّة، ولا يعيش المنتِج علىٰ منتجات عمله حصرًا ولا مباشرةً. وقد وُجِد نمط الإنتاج السلعي البسيط في كلٍّ من المناطق الريفية والحضرية، فوُجِد في القطاع الريفي حيث يكون الفلاحون مالكين للأرض، ويتخذ الإنتاج عندئذٍ صورة الاستخدام والتبادل معًا، فكل ما لا يستخدمه الفلاحون لأنفسهم يُباع سلعةً في السوق. لكنَّ إنتاج السلع هذا قد لا يشمل المجتمع الريفي بأَسْره؛ فلا يصبح كلُّ الفلاحين منتجين للسِّلع البسيطة. ويتمثَّل تطوُّر الحِرف المستقلَّة -في مراحله الأولىٰ- في قيام الفلاح الحِرفي بإحضار فائض إنتاجه

(1) Marx, (Capital), Vol. I, 761; Mandel, (Marxist Economic Theory), 65-6.

إلىٰ السوق فقط. وفي تلك الحالة، لا يكون الإنتاج الحرفي والتجارة وتقسيم العمل قد تطوروا جيدًا(١). ولكن عندما يتكوَّن الإنتاج الحرفي بأكمله من قيمة التبادل، يشمل إنتاج السلع البسيطة المجتمع بأَسْرِه. ويحدث هذا عندما تصل المدن إلىٰ مرحلة من التطوير، حيث تُشيَّد فيها الأسواق الكبرىٰ الواسعة.

كان إنتاج السلع البسيطة موجودًا في كلٍّ من المناطق الريفية والحضرية في تركيا العثمانية، ولكنه بلغ ذروته في القطاع الحضري في إنتاج النقابات الحرفية. ولذلك يمكننا الحديث عن وجود نمط الإنتاج السلعي البسيط، الذي تطوَّر في المدن خاصةً.

كانت نقابات الحرفيين العثمانية من المؤسسات الراسخة في بداية القرن السادس عشر(٢). وكان الأسطىٰ وصبيُّه يمتلكان وسائل الإنتاج، مثل الأدوات اللازمة ومساحة العمل. وإلىٰ جانب الأسطىٰ والصبي، كان يعمل في تلك النقابات أُجراء تحت إشراف الأسطىٰ(٣). وبهذا المعنىٰ، يمكن للمرء أن يتحدَّث عن الإنتاج الرأسمالي في المجتمع العثماني، مع أنَّه لا يمكن أن يُفهَم هذا بالمعنىٰ الدقيق للكلمة، أي من حيثُ وجود نمط الإنتاج الرأسمالي، ففي نمط الإنتاج الرأسمالي يكون إنتاج السلع -أي إنتاج قيمة التبادل- عامًّا، ويكون كلُّ شيء في الحياة الاقتصادية سلعةً، كما يوجد عدد كبير من عديمي الملكيَّة الذين يُضطرون إلىٰ بيع مجهود عملهم من أجل البقاء(٤). ولم تتحقَّق هذه الشروط في تركيا العثمانية، بل نجد أنَّ الإنتاج الرأسمالي يقتصر علىٰ إنتاج سلع الكماليات.

وبالإضافة إلىٰ ذلك، فإنَّ الإنتاج في الصنائع الحرفية بجملتها، وإن كان يقوم علىٰ خلق قيمة التبادل، فلم يكن هدفه الرئيس من الإنتاج:

---

(١) Mandel, (Marxist Economic Theory), 58.

(٢) Baer, "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds", 28-9.

(٣) İnalcık, "Capital Formation in the Ottoman Empire", 115.

(٤) Mandel, (Marxist Economic Theory), 125-6.

«**الإثراء أو تحقيق قيمة التبادل من حيثُ هي قيمة للتبادل**، بل الهدف منه **كسب عيش الإنسان بوصفه حرفيًّا محترفًا**، فهذه أقرب إلىٰ قيمة الاستخدام»[١]. ولذلك فحتىٰ لو كان الإنتاج الرأسمالي موجودًا في تركيا العثمانية، فمن الواضح أنّه كان تابعًا لنمط الإنتاج السلعي البسيط، ولم يكن نمطَ إنتاجٍ مستقلًّا[٢].

نمط الإنتاج الرعوي البدوي

يهمُّنا هنا تركمان الأناضول، وهم شعب رعويٌّ رحَّال، كانوا هم القوة العسكرية التي أسَّس بها عثمان دولتَه. وكانت صورة البداوة والرعي الموجودة بين التركمان هي أنَّهم رعاة للعديد من الحيوانات، فكانوا يربون الأغنام والماعز والأبقار والجمال، وقبلها جميعًا الخيول[٣]. وكان الحصان وسيلةً ضروريةً للإنتاج؛ لأنه يسهِّل الحصول علىٰ الغنائم في الغارات والغزوات.

تتكوَّن وسائل الإنتاج في النمط البدوي الرعوي من أنواعٍ معيَّنة من الحيوانات الأليفة والأراضي غير الصالحة للزراعة[٤]. وتشير كلمة البدو إلىٰ عدم وجود مسكنٍ دائم، ويشير مصطلح الرعي إلىٰ أنَّ مورد الرزق هو منتجات الحيوانات المُسْتأنَسَة[٥]، فتمدُّ هذه الحيوانات المجتمعَ البدوي بحاجاته الأساسية من الغذاء (الزبد والجبن واللحم والروب)، والشراب (الحليب)، والثياب (الجلود والصوف)، والوقود (الروث)، ووسائل النقل (الجمال والحمير والخيول والثيران)[٦]. وتكون الحيوانات والأدوات

---

(١) Lambton, "The Evolution of the Iqta", 41.

(النص العريض موجود في الأصل)

(٢) See Baer, "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds"; and İnalclk, "Capital Formation in the Ottoman Empire".

(٣) Bacon, "Types of Pastoral Nomadism", 46.

(٤) Coon, "Badw".

(٥) Spooner, "Towards a Generative Model of Nomadism", 198-9.

(٦) Krader, (Social Organisation in Mongol-Turkic Pastoral Nomads), 317.

وعناصر المسكن ملكًا للأفراد، ولكن تكون المراعي والأراضي ملكيةً جماعيةً للقبيلة. ويمكن فهمُ نظام علاقات الملكية من حيثُ القرابة، فتنتقل الملكية من فردٍ إلىٰ آخر بوسائل مثل وراثة الأبناء للآباء، واتفاقيات الزواج، وإعادة التوزيع عن طريق زعماء القبائل[١]. ويوجد في نمط الإنتاج البدوي الرعوي كلٌّ من قيمة الاستخدام وقيمة التبادل، وينشأ التبادل من حاجة البدو إلىٰ الحصول علىٰ السِّلع التي لا ينتجونها بأنفسهم من مجتمعات الحضر.

وتوجد صورةٌ من صور التقسيم الطبقي في نمط الإنتاج البدوي الرعوي، فقد كان لدىٰ الرعاة الأتراك والمغول نظام طبقيٌّ يقسِّم الناس إلىٰ نبلاء (ذوي العظام البيضاء) وعامَّة (ذوي العظام السوداء)[٢]. وتشير العظام هنا إلىٰ النَّسَب من جهة الأب، مقابل فكرة أنَّ قرابة اللَّحْم تسري من جهة الأم[٣]. فيُعبَّر عن الأصل النبيل عن طريق نَسَب الأب بالعظام البيضاء، وعن عامَّة الناس بالعظام السوداء. ولم يكن هذا النظام الطبقي -العظام البيضاء مقابل العظام السوداء- موجودًا في جميع المجتمعات البدوية الرعوية. فعلىٰ سبيل المثال، لم يكن موجودًا بين الشعوب التركمانية التي يهمُّنا دراستها مباشرةً في هذا الفصل، ومع ذلك فقد وُجِد زعماء القبائل بالوراثة في هذه الشعوب[٤].

إنَّ دراسة الأنواع المختلفة للوحدات الاجتماعية التي يمكن العثور عليها في تلك المجتمعات البدوية الرعوية قد امتلأت بالشكوك والتناقضات في مصطلحاتها. وفي محاولة لتنظيم التسمية، اعتقد رادلوف أنَّ الوحدة الكبرىٰ هي الأولوس، وترجمها إلىٰ شعب أو أُمَّة (بالإنكليزية: People)، وينقسم الشعب إلىٰ عددٍ من الإيل/الآل، أو العشائر (بالإنكليزية: Clan)؛

---

(١) Irons, "Variation in Economic Organisation", 92-4.

(٢) Krader, (Social Organisation in Mongol-Turkic Pastoral Nomads), 134-7.

(٣) Krader, (Social Organisation in Mongol-Turkic Pastoral Nomads), 134.

(٤) Krader, (Social Organisation in Mongol-Turkic Pastoral Nomads), 325.

وكل عشيرة إلىٰ عددٍ من الأويماق، أو القبائل (بالإنكليزية: tribe)؛ وكل قبيلة إلىٰ عددٍ من البوي، أو القبائل الفرعية؛ وكل قبيلة فرعية إلىٰ عددٍ من الأورووق[١]. لكنَّ هذه القسمة لم تلتزم بها القبائل الرعوية نفسها[٢]، فكان يُشار إلىٰ بعض القبائل بكلمة أوبا، وكان يتزعمها أحدُ أمراء الحرب الذين ورثوا اللقب عن آبائهم، لكنَّ سلطتهم الحقيقية كانت مستمدَّةً من مواهبهم ونجاحاتهم. وكانت مجموعاتٌ من قبائل الأوبا تلك تشارك عمومًا في الغارات والغزوات والنَّهْبِ في أراضي العدو. ولذلك فإنَّ تلك القبائل التركمانية كانت جحافلَ[٣] ومنظوماتٍ سياسيةً وعسكريةً، بالإضافة إلىٰ كونها منظوماتٍ اجتماعيةً واقتصاديةً. ولذلك فقد كانت وظيفة الزعيم القبلي الوراثي عسكريةً واقتصاديةً، وكان الاستيلاء علىٰ فائض الإنتاج شأنًا اقتصاديًّا وعسكريًّا معًا.

وبعد مناقشة وجود أنماط الإنتاج الأربعة المختلفة تلك في تركيا العثمانية، فإنَّ السؤال عن العلاقات فيما بينها يطرح نفسه حتمًا. وقد ناقشنا بعض العلاقات المختلفة بين أنماط الإنتاج المختلفة حتىٰ الآن، وبدلًا من مناقشة جميع تلك العلاقات، سأقتصر علىٰ تلك التي تتعلَّق تحديدًا بالتفاعل بين المجتمعات البدوية والحضرية؛ فهي التي تتصل بموضوع تطبيق ابن خلدون. كان هذا التفاعل جزءًا كبيرًا من عوامل التغيير ومُحركات المجتمع العثماني، وقد تأسَّست الإمبراطورية العثمانية نتيجةً للتفاعل بين المجتمعات البدوية والحضرية، ويُعَدُّ ابن خلدون وثيقَ الصلة بهذا المجال. ولذا سأناقش في القسم التالي العلاقات بين نمط الإنتاج البدوي الرعوي من جهة، ونمط الإنتاج الآسيوي ونمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة من جهة أخرىٰ. وقد أتىٰ الإطار النظري للقيام بذلك من عند ابن خلدون.

---

(١) Radloff, (Ethnographische Ubersicht der Turkenstamme Sibiriens), 1696-7.

(٢) Cuisenier, "Kinship and Social Organization", 206.

(٣) Cuisenier, "Kinship and Social Organization", 205.

ابن خلدون وماركس ونمط الإنتاج الآسيوي

استُخدِمت نظرية ابن خلدون لرفض نظرية نمط الإنتاج الآسيوي ولدعمها. وفي وصفه لنمط الإنتاج الآسيوي، تحدَّث ماركس عن ركود المجتمعات الآسيوية مثل الهند، التي قال عنها: «ولا وجود لتاريخ المجتمع الهندي، ونحن علىٰ كل حالٍ لا نعرفه. وما نسميه بتاريخه إنما هو مجرَّد تاريخ غزاة تعاقبوا الواحد تلو الآخر وأسَّسوا إمبراطوريتَهم علىٰ القاعدة الهامدة لهذا المجتمع الجامد الذي لا يبدي أيَّ مقاومة»[١]. ويقول أندرسكي إنَّ نظرية نمط الإنتاج الآسيوي (أو الاستبداد الشرقي) تتناقض مع حقيقة أن المجتمعات «الشرقية» كانت تتَّسم بالتغيير علىٰ نطاقٍ ليس بالصغير بأيِّ حال، كما أشارت إليه نظرية ابن خلدون في تعاقب الدول[٢]. لكنَّ الإشارة إلىٰ هذه التغييرات والتحركات في نفسها لا تمثل نقدًا لنظرية نمط الإنتاج الآسيوي، ومن المهم التفريق بين الجمود من جهة، وغياب الحواجز أمام التطور الرأسمالي من جهة أخرىٰ. وقد أراد ماركس الكشفَ عن غياب شروطٍ معيَّنة للرأسمالية في المجتمعات «الشرقية»، ولا أظنُّ أنه كان يقصد أنَّ المجتمع «الشرقي» كان جامدًا هامدًا حرفيًّا، لمجرَّد أنَّه افتَقَد للحركة في اتجاه التطور الرأسمالي من النوع الأوروبي.

ومن ناحية أخرىٰ، استُخدِم ابن خلدون أيضًا لدعم نظرية نمط الإنتاج الآسيوي. فإنَّ النمط الآسيوي يدَّعي أنَّ المستبدَّ «الشرقي» يستمدُّ سلطتَهُ من انقسام مجتمعه؛ ولذلك فإنَّ التقسيم الطبقي للمجتمع الآسيوي إلىٰ عشائر وقبائل وجماعاتٍ عرقيَّة، وما يترتب علىٰ ذلك من غياب الوحدة بينهم علىٰ طول تلك الخطوط الطبقية، يمكِّن الحاكم من تشديد قبضته علىٰ رعيته. ثم قيل إنَّ نظرية ابن خلدون لتعاقب الدول تقدِّم أحد مكوِّنات النظرة الاستشراقية للاستبداد، من حيث إنَّها تؤكِّد غياب التكامل الحضري والاجتماعي؛ ولذلك فهي تؤيد فكرة عدم أهمية الطبقات وكونها المُحرِّك

---

(١) Marx and Engels, (On Colonialism), 81.

(٢) Andreski, (The Uses of Comparative Sociology), 172-3.

الرئيس للتاريخ[1]. وعلىٰ الرغم من أنَّ بريان تيرنر ينتقد هذه النسخة من نظرية نمط الإنتاج الآسيوي، فإنَّه لم يتطرق إلىٰ مسألة أنَّ ابن خلدون قد استُخدِم في دعم تلك النظرية. وأعتقد أنه يمكن استخدام نظرية ابن خلدون لدعم نظرية ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوي، ولكن ليس بالمعنىٰ المذكور سابقًا.

كيف تدعم نظريةُ ابن خلدون نظريةَ نمط الإنتاج الآسيوي؟ هذا لأنها توفر سببًا للطبيعة الاستبدادية للدولة، أي لنظرية الاستبداد البيروقراطي (وهو إحدىٰ صور نظرية نمط الإنتاج الآسيوي). وفي حين أنَّ ماركس عزا سلطة الدولة إلىٰ سيطرتها علىٰ الأشغال العامَّة، فقد أشار ابن خلدون إلىٰ القوة العسكرية القَبَليَّة وجعلها مصدرًا لسلطة الدولة. وهذا الوضع يناسب حالة تركيا العثمانية خاصةً، التي لم يكن لديها أشغالُ ريٍّ مركزية واسعة النطاق، لكنها استمدَّت قوتَها من القبائل. أمَّا السقوط الدوري للدول أمام القبائل فلا ينتهك نموذج نمط الإنتاج الآسيوي؛ لأنَّ البنية الأساسية للمجتمع تظلُّ علىٰ حالها، ولأنَّ الدولة تظلُّ مستبدةً، إلَّا أنَّها تمرُّ بدوراتٍ من الغزو والصعود والسقوط. وقد رأينا بالفعل في الفصل الثاني كيف أنَّه من الممكن أن يكون ماركس وإنجلز قد اطَّلعا علىٰ عمل ابن خلدون، وهو ما قد نستنبطه بعد قراءة سرد إنجلز لصعود الدول وسقوطها الدوريَّيْن عن طريق غزوات القبائل المتعاقبة.

تقدِّم نظرية ابن خلدون الأساسَ للطبيعة الاستبدادية للدولة العثمانية. وكانت هذه حالة آسيوية يمكن وصفُها بنظرية نمط الإنتاج الآسيوي، لا تستمدُّ فيها الدولة سلطتَها من سيطرتها علىٰ أشغال الري الكبيرة، بل من الدعم القَبَلي، فقد تأسَّست الإمبراطورية العثمانية بمساعدة الجماعات القَبَليَّة، وقد أشرنا بالفعل إلىٰ الأصول القَبَليَّة للعثمانيين.

---

(١) Turner, (Marx and the End of Orientalism), 41-3.

وقد تقرَّر أنَّ الدول الآسيوية علىٰ نوعَيْن: **الأول** يعتمد علىٰ الأشغال العامَّة الكبرىٰ، **والثاني** علىٰ حياة البدو والرعي[1]. وتُعَدُّ الإمبراطورية العثمانية مثالًا علىٰ النوع الثاني، فكان لها نشأة «غير مائية» لنمط الإنتاج الآسيوي، يمكن تفسيرها عن طريق نظرية ابن خلدون عن العصبية القَبَلية والحماسة الدينية والتفوُّق العسكري.

ويجب أيضًا النظر في نموذج آخر لنظرية نمط الإنتاج الآسيوي، وهو نموذج المجتمع المنقسم، الذي يركِّز علىٰ أنَّ طبيعة المجتمعات «الشرقية» المنقسمة إلىٰ عشائر وقبائل وجماعاتٍ عِرقيَّة وقرىٰ هي مصدر سلطة الدولة. وعندما يُقال إنَّ نظرية ابن خلدون عن تداول النُّخب تنسجم مع نظرية المجتمع المنقسم، فهذا يعني أنَّ القبائل -من حيثُ هي قبائل- هي عنصرٌ في مجتمعٍ منقسمٍ يحولُ دون الوحدة علىٰ طول الخطوط الطبقيَّة، وبذلك يمنح السلطةَ للدولة. والاعتراض الرئيس علىٰ ذلك هو أنَّ نظرية ابن خلدون ليست نظرية مجتمع منقسم، وأنَّ القبائل في نظرية المجتمع المنقسم تؤدي دورًا مختلفًا عن دورها في نظرية ابن خلدون.

ولذلك لا تدعم نظرية ابن خلدون نظرية نمط الإنتاج الآسيوي إذا جاءت بمعنىٰ نظرية المجتمع المنقسم. فليس للقبيلة في نظريته -إلىٰ جانب القرية والعرق- دورٌ في انقسام المجتمع. وهذا معناه أن نظريته ليست من نظريات المجتمع المنقسم. ولا يؤدي تداول النُّخب القَبَليَّة للسلطة إلىٰ تغييرٍ حقيقيٍّ في الدولة الآسيوية ولا إلىٰ تقويتها. وكلُّ ما يفعله هذا التداول هو أنه يجعلها تتأرجح بين دوراتٍ من المركزية واللامركزية. فلماذا يُنظر إلىٰ نظرية ابن خلدون عن تداول النُّخب علىٰ أنها من نظريات المجتمع المنقسم، مع وضوح فكرة أنَّ دور القبائل في النظريتَيْن مختلفٌ تمامًا؟ في رأيي، يمكن الإجابة عن هذا السؤال بالرجوع إلىٰ فكرة دوركهايم عن التضامن الميكانيكي (بالإنكليزية: Mechanical Solidarity). لقد أشار بعضهم إلىٰ التشابه بين العصبية القَبَليَّة عند ابن خلدون، ومفهوم التضامن

(١) Akat, "Proposal for a Radical Reinterpretation", 74.

الميكانيكي عند دوركهايم[١]. ومن الصحيح أنَّ العصبية القَبَليَّة والتضامن الميكانيكي يشيران إلىٰ التضامن الذي ينبع من حالات الوجدان والواجبات والمسؤوليات المتشابهة، أي انخفاض مستوىٰ تقسيم العمل[٢]. فبهذا الاعتبار، يتحدَّث كلٌّ من ابن خلدون ودوركهايم عن التضامن الميكانيكي. وإذا بقينا عند هذا المستوىٰ من المقارنة، فمن السهل الانتقالُ إلىٰ الخطوة التالية، وهي القول بأنَّ التضامن الميكانيكي/العصبية القَبَليَّة تتجسَّد في الطبيعة المنقسمة/المقسمة للمجتمع الذي يوجد فيه مستوىٰ منخفض إلىٰ الغاية من تقسيم العمل، ومن ثَمَّ فلا يوجد فيه طبقات اجتماعية. ولذلك يُفترض أن نظرية ابن خلدون تدعم نظرية المجتمع المنقسم؛ لأنَّها نظريةٌ عن مجتمعٍ منقسمٍ يقوم علىٰ العصبية القَبَليَّة أو التضامن الميكانيكي. وهذا يقابل المجتمعات الأكثر تعقيدًا التي يكون فيها التضامن العضوي (بالإنكليزية: Organic Solidarity)، الذي يقوم علىٰ تقسيمٍ معقَّد للعمل، ومن ثَمَّ تنشأ الطبقات الاجتماعية. كل هذا قد يكون تصويرًا دقيقًا للتشابه بين العصبية القَبَليَّة والتضامن الميكانيكي عند النظر إليهما نظرةً تجريديةً؛ ولكن عند النظر إليهما في سياقهما التاريخي الصحيح، فإنَّ تلك المقارنة لا أساس لها من الصحَّة. وذلك لأنَّ ابن خلدون -خلافًا لدوركهايم- كان ينظر إلىٰ الصراع بين المجتمعات القَبَليَّة والحضريَّة، وقد وصف ابن خلدون دور العصبية بما لا يؤدي إلىٰ انقسام المجتمع، بل إلىٰ إضعاف الدولة.

ابن خلدون ونمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة

ناقشت في القسم السابق فكرَ ابن خلدون في ضوء العلاقة بين نمط الإنتاج البدوي الرعوي ونمط الإنتاج الآسيوي، حيث يقدِّم النمط الأول الأساسَ لإنشاء النمط الثاني. ولكن ما إن تنشأ الإمبراطورية، تنغمس القبائلُ الداعمة في حياة الترف في الإمبراطورية عن طريق نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة. وقد تفاعل النمط البدوي الرعوي مع نمط إقطاع

---

(١) Baali and Wardi, (Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles), 81.

(٢) Durkheim, (The Division of Labour in Society), 109, 130.

المنفعة، بمعنىٰ أنَّ هذا النمط الأخير استمدَّ وجوده باعتبارٍ ما من النمط الأول. فعند تأسيس الدولة عن طريق الدعم القَبَلي، تنشأ مشكلة توفير المكافآت الكافية للنُّخب القَبَليَّة وجيوشها التي تتطلَّع الآن إلىٰ حياة حضرية مترفة، فيحقِّق منحُ الإقطاعات والمنافع لزعماء القبائل الهدفَ من هذه المكافآت. ولكن كما سنرىٰ، فقد كان لانغماس المجتمع القَبَلي في نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة تأثيرٌ في تلاشي العصبية في القبائل المهيمنة التي ارتكزت عليها سلطة الدولة. وقد لخَّص جمال كافادار تلك المشكلة بدقَّة، فقال متحدِّثًا عن العثمانيين الأوائل:

«لكنهم سرعان ما واجهوا المأزق الخلدوني المعهود لأمراء الحرب القَبَليين الذين تحوَّلوا إلىٰ بناة للدولة، أي تفكُّك أواصر التضامن بين أعضاء الفريق الحربي، عندما أخذ قادة هذه المغامرة الناجحة بالآليات الإدارية والأُبَّهة الفخمة للأنظمة الإمبراطورية. وبعبارة أخرىٰ، فبينما كان آل عثمان يتحوَّلون إلىٰ سلالةٍ حاكمةٍ علىٰ رأس شبكة إدارية ناشئة من أدوات التحكُّم، أفسح مجتمع القادة الغازين المتساوي إلىٰ حدٍّ ما المجالَ أمام فضاءٍ هرميٍّ يزداد اتساعًا، بين السلطة المركزية والمرؤوسين؛ ولم يكن جميع هؤلاء المرؤوسين راضين عن ذلك الدور»[١].

عندما تأسَّست الإمبراطورية العثمانية، بدأت تقطع الأراضي لزعماء القبائل. وقد عملت في الجملة بنظام الإقطاع السلجوقي القديم، فكانت الأراضي المأخوذة تُقسَّم إلىٰ مقاطعاتٍ تسمَّىٰ بالتيمار[٢]، وكانت تُمنح للسباهية مقابل الخدمات العسكرية التي يقدِّمونها. ولجأت الدولة إلىٰ بعض الخطوات لتقييد سلطة القبائل عن طريق التخلُّص من نظام التيمار برمَّته، فتحوَّلت أراضي التيمار إلىٰ أراضٍ سلطانية، وأصبحت تؤجَّر لمَنْ عُرفوا بالملتزمين، فأدىٰ هذا إلىٰ تراجع طبقة السباهية[٣]. ومع ذلك، فقد ظلَّ

---

(١) Cafadar, (Between Two Worlds), 16-17.

(٢) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. I, 25.

(٣) Lewis, (The Emergence of Modern Turkey), 91.

نمط إقطاع المنفعة على حاله، مع بقاء المنظومة الإقطاعية القائمة على إقطاع المنفعة متضمنة لـ «تسليم مدفوعات الإيجار المستمدَّة من السِّلع المادية إلى المسؤولين تعويضًا عن الوفاء بواجبات المنصب الحقيقية أو الوهمية»[١]. فأدى انغماس المجتمع القَبَلي في نمط إقطاع المنفعة، عن طريق إقطاع منفعة الأراضي لزعماء القبائل ورجالها، إلى تحقيق الهدف المزدوج؛ أي تسديد رواتبهم وإضعاف قدرتهم على الحفاظ على عصبيَّة غالبة. وكما رأينا في الفصل الثاني، يلاحظ ابن خلدون أن طبيعة المجتمع الحضري كانت تؤدي في النهاية إلى ضعف الصفات البدوية، كحياة الشظف والأخلاق والشجاعة والجلد والعصبية القوية. فبعد تحضُّر رجال القبائل تتراجع هذه الصفات تدريجيًّا. ومع صعوبة رصد ذلك التراجع في العصبية -أي بتقديم أمثلة عملية لها- فإنَّ الحقيقة هي أنَّ أيديولوجية الغازين وشعور الالتحام الذي رافقها، والذي اعتمد عليه العثمانيون في وصولهم إلى السلطة، لم يعُد لديه ذلك الدور التحويلي بعد إنشاء الإمبراطورية. لكنَّ ابن خلدون لم يناقش النظام الاقتصادي الذي يقع فيه هذا الأمر. وفي حالة الإمبراطورية العثمانية، كان ذلك سيقع في سياق نمط الإنتاج القائم على إقطاع المنفعة.

ثم تفاقم أَثَر الانغماس في نمط إقطاع المنفعة على العصبية بسبب تكتيكٍ آخر وصَفَه ابن خلدون ولجأ إليه الحكَّام العثمانيون. فكما ذكرنا سابقًا عن ابن خلدون، فما إن تنشأ الدولة بمساعدة القوة العسكرية القَبَليَّة، يسعى الحاكم إلى الاستغناء عن العصبية. لكنَّ الصورة التي وقع بها ذلك في الدولة العثمانية تختلف عمَّا وصفه ابن خلدون، فقد وصف ابن خلدون أنَّ الحاكم يسعى إلى تقليم تطلُّعات القَبَليَّة التي تشاركه في العصبية بالاعتماد على الموالي والأتباع الذين نشؤوا في ظلِّ العصبية، أو على الجماعات القَبَليَّة الأخرى من خارج نَسَبِه الذين دخلوا في ولايته[٢]. لكنَّ

(١) Weber, (Economy and Society), Vol. II, 966-7.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦١.

الحكَّام العثمانيين سَعوا إلىٰ الاستغناء عن الدعم العسكري القَبَلي تمامًا، فاخترع الأتراك نظامَ الدوشيرمة، ومعناه ضريبة الدَّم، وفيه كان الأطفال والناشئة من غير المسلمين يؤخذون ويُجنَّدون في جيش السلطان. وذلك لأنَّ القبائل وإن كانت مصدرًا للقوة العسكرية ولسلطة الدولة، فقد مثَّلت أيضًا خطر التحوُّل إلىٰ طبقة حاكمة[١]. فاستطاع الأتراك تقليم تطلُّعات تلك القبائل عن طريق اختراع نظام الدوشيرمة. وفي الحقيقة، لقد انقطعت القبائل عن كونها عاملًا في الاقتصاد السياسي العثماني، مما يعني نهاية النظام الخلدوني.

وينعكس هذا في الطريقة التي فسَّر بها علماء الإمبراطورية المتحضرون أيديولوجية الغازي. فيشير جمال كافادار إلىٰ أنَّهم وإن دعموا تلك الأيديولوجية، فقد وضعوا لها تفسيرًا آخر، ففصلوا بينها وبين التقاليد التي وضعتها في الصدارة. ففي نسختهم من التاريخ العثماني، ينصبُّ التركيز علىٰ النجاح المبكِّر للغازين، الذي أدىٰ في النهاية إلىٰ تأسيس دولة عثمانية مركزية متطورة. وفيما وراء هذه الرواية يكْمُن «تراجع العصبية -كما كان لابن خلدون أن يقول- في التواريخ المجهولة الصاحب وفي تواريخ آل عثمان لعاشق باشا زاده»[٢].

خاتمة

سعىٰ هذا الفصل إلىٰ تطبيق نظرية ابن خلدون لتعاقب الدول ونظرية أنماط الإنتاج علىٰ التاريخ العثماني. وبعد أن وصفتُ أربعة من أنماط الإنتاج المختلفة في تركيا العثمانية، أوضحتُ التفاعلات التي وقعت بين نمط الإنتاج البدوي الرعوي من جهة، وبين نمط الإنتاج الآسيوي ونمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة من جهة أخرىٰ. وفي حين أنَّ تلك الأنظمة الاقتصادية المختلفة قد صِيغت من حيثُ المفهوم الماركسي لنمط

---

(١) Gellner, (Muslim Society), 81.

(٢) See Cafadar, (Between Two Worlds), 113-14.

الإنتاج، فقد وصفنا تفاعلاتها من حيثُ نظرية ابن خلدون لتعاقب الدول. ويرجع ضعف الحجّة المقدّمة هنا جزئيًّا إلىٰ ندرة المواد المتعلِّقة بعلاقات القرابة والنَّسَب بين الأوغوز وقبيلة قايي خاصةً. ولكنَّ حقيقة أنَّ التقاليد المتأخرة تشير إلىٰ نُبْل المولد والفروسية وأهمية الإسلام تشير إلىٰ أهمية الدور الراسخ للقرابة وللدين. وحتىٰ لو كانت القرابة القَبَليَّة عاملًا ضعيفًا في صعود الدولة العثمانية وتوطيد حكمها، فإنَّ سبب حدوث ذلك يحتاج أيضًا إلىٰ تفسير. والتفسير الخلدوني هو أنَّ العصبية الناشئة عن القرابة والنَّسَب قد حلَّ محلَّها عصبيةٌ أخرىٰ مستمدَّةٌ من الدين. وإذا قبِلنا بأنَّ الالتحام الاجتماعي كان عنصرًا ضروريًّا، وأنَّ المجتمع العثماني الذي نشير إليه في لحظة التكوين كان مجتمعًا قبليًّا، فلا بدَّ أنَّ هذا الالتحام الاجتماعي كان يقوم علىٰ قرابة العصبات أو ما قام مقامَها كالدين، أو علىٰ مزيجٍ من الاثنين معًا.



الفصل السابع
صعود الدولة الصفوية وسقوطها في الإطار الخلدوني

يقرن هذا الفصل -مثل الفصل السابق- بين النظرية الخلدونية ومقاربة أنماط الإنتاج، فيما يخصُّ صعود الدولة الصفوية وسقوطها في إيران ما قبل العصر الحديث. ويقدِّم تاريخ الدولة الصفوية مادةً تطبيقيةً لدراسة التفاعل بين أنماط الإنتاج في سياق عوامل التغيير الخلدونية.

ومما هو معروف من حقائق التاريخ الصفوي المبكِّر، فإنَّ صعود تلك الدولة وسقوطها يتوافقان مع النمط العام الذي وضعه ابن خلدون في مقدمته. والغرض الرئيس لهذا الفصل هو تقديم منظور خلدوني لصعود الدولة الصفوية وانحطاطها. وكما في حالة المعالجة الخلدونية للإمبراطوية العثمانية، تتطلَّب المعالجة الخلدونية للدولة الصفوية إعادة بناء للاقتصاد الصفوي، وهو ما سأقوم به في ضوء أنماط الإنتاج فيه. ويمكن بعد ذلك فهم صعود الدولة الصفوية وسقوطها من حيثُ التطورات في أنماط الإنتاج في إيران الصفوية. وسيمضي الفصل كما يلي: سأناقش في القسم التالي نظرية ابن خلدون لتفسير قيام الدولة الصفوية، ثم سأقدِّم عرضًا للاقتصاد الصفوي وأنماط الإنتاج فيه، ويتبع ذلك مناقشة لسقوط الدولة الصفوية، فأناقش المقاربات الحالية التي تفسِّر سقوط الدولة، وأقدِّم بديلًا خلدونيًا لها.

المعالجة الخلدونية لصعود الدولة الصفوية

ممَّا يثير الدهشة في الحالة الصفوية -خلافًا لحالة الإمبراطورية العثمانية- قلَّة الجدل والمناقشات المتعلِّقة بمسألة صعود تلك الدولة. وتزامنًا مع ظهور الإمبراطورية العثمانية في القرن الرابع عشر، تأسَّست الطريقة الصفوية الصوفية علىٰ يد الشيخ صفي الدين، الذي كان سليله إسماعيل الصفوي (٩٠٥-٩٣٠هـ/ ١٤٩٩-١٥٢٤م)، المُقيم في أذربيجان، هو مؤسِّس الدولة الصفوية. وفي منتصف العقد الأول من القرن، في أثناء المحاولات العثمانية لوضع مركز حكمهم في شرق الأناضول، استغلَّ إسماعيل الاضطرابات وسعىٰ إلىٰ شنِّ الغارات هناك[١]. وقد لعبت القبائل البدوية الرعوية دورًا رئيسًا في تأسيس الدولة الصفوية[٢]، فقد جاء الدعم القَبَلي لإسماعيل من عددٍ من القبائل التركمانية: استاجلو، وشاملو، وتهلو، وبهارلو، وذو القدر، والقاجار، وأفشار، التي تُعرَف مجتمعة باسم قبائل القزلباش[٣]. وكان ما جمع بين هذه القبائل هو العصبية القائمة علىٰ أساس الطريقة الصوفية الصفوية، التي تتولَّاها قبائل القزلباش. لم ينجح إسماعيل وأتباعه في الأناضول، فانسحبوا إلىٰ إيران وأسَّسوا الدولة الصفوية في عام ٩٠٧هـ/ ١٥٠١م. وبقدوم عام ٩٠٩هـ/ ١٥٠٣م كان إسماعيل يحكم أذربيجان وغرب إيران وحوض دجلة والفرات.

تبدأ الرواية التي يقدِّمها روجر سافوري -وهي الرواية المعتمدة المقبولة بوجهٍ عامٍّ- بقصَّة ظهور طريقة الصفوية الصوفية في أردبيل في شرق أذربيجان شمال غرب إيران، وتحوُّلها إلىٰ حركة وتأسيسها للدولة. وقد صعد الصفويون إلىٰ السلطة علىٰ أساس أيديولوجية حركية، وكانت المكوِّنات الرئيسة لتلك الأيديولوجية هي:

---

(١) Shaw, (History of the Ottoman Empire), Vol. I, 77.

(٢) Minorsky, (Tadhkirat al-Mulūk), 12-14.

(٣) Falsafi, (Zindiganī-yi Shāh Abbās), 165; Farmayan, (The Beginning of Modernization in Iran), 6-7.

(١) أنَّ الشاه الصفوي هو «ظلُّ الله في الأرض».

(٢) وأنَّه ممثلٌ للإمام المهدي، الإمام الثاني عشر عند الشيعة الاثني عشرية.

(٣) وأنَّه المرشدُ الكامل للطريقة الصفوية[١].

ادعىٰ الصفويون أنهم من نَسْل الإمام السابع موسىٰ الكاظم (ت: ١٨٣هـ/ ٧٩٩م)، وأهمُّ سلف للشاهات الصفويين هو الشيخ صفي الدين (وُلِد عام ١٢٥٢م/ ١٢٥٣م) مؤسِّس الطريقة الصفوية[٢]. ثم خلفه في مشيخة الطريقة ابنه صدر الدين موسىٰ (١٣٠٤/ ١٣٠٥م-١٣٩١/ ١٣٩٢م). وفي عهده انتشرت الطريقة بين قبائل شرق الأناضول وسوريا، ولا سيما بين الرعاة البدو التركمان[٣]. وفي عهد الشيخ صدر الدين أيضًا، تفكَّكت الإمبراطورية الإلخانية في إيران، وأفسحت المجالَ للعديد من الإمارات التركمانية والفارسية. وكان الملك الأشرف بن تيمورطاش الشوباني في أذربيجان قد سجن الشيخ صدر الدين في تبريز، ربما لخوفه من التأثير المتصاعد للطريقة الصفوية التي كانت تتحوَّل إلىٰ حركة سياسية[٤]. ففرَّ العديد من أعضاء الطريقة إلىٰ الشمال ولجؤوا إلىٰ جاني بك محمود، سليل جنكيز خان وحاكم دولة مغول القبجاق (١٣٤٠-١٣٥٧م)[٥]. انحاز جاني بك إلىٰ هؤلاء اللاجئين، وأَسَر الملك الأشرف وأعدمه، وتمكَّن الشيخ صدر الدين من العودة إلىٰ أردبيل. وقبل مدَّة قصيرة من وفاة الشيخ صدر الدين، نجح اتحاد قره قوِونلو لقبائل التركمان في غزو أذربيجان.

---

(١) Savory, (Iran Under the Safavids), 2-3.

(٢) Savory, (Iran Under the Safavids), 5.

(٣) Savory, (Iran Under the Safavids), 10.

(٤) Savory, (Iran Under the Safavids), 11.

(٥) Savory, (Iran Under the Safavids), 12.

ثم خلف الشيخَ صدر الدين ابنُه الخواجة علي، فقاد الطريقة حتىٰ توفي في عام ١٤٢٧م. ووفقًا للتراث الصفوي، فقد لقي الفاتح المغولي العظيم تيمورلنك الخواجة علي في رحلة عبر أردبيل. وفي ذلك اللقاء، سقاه تيمور شرابًا مسمومًا. لكنَّ السمَّ عجز عن التأثير فيه؛ لأنَّ إيقاع الذكر الذي كان يهتف به الدراويش الحاضرون جعل الخواجة علي يرقص رقصًا شديدًا حتىٰ عرق فخرج السمُّ من جسده، ولـمَّا شهد تيمورلنك هذه الأعجوبة أصبح تلميذًا للخواجة علي[١]. وفي عهد إبراهيم بن الخواجة علي، ازداد انتشار الطريقة الصفوية في الأناضول. وكان هيكل الطريقة علىٰ هذا النحو: المرشد الكامل، ثم يأتي تحته خليفة الخلفاء، الذي يُشرف علىٰ قادة الطريقة[٢]. ثم بدأ السعي إلىٰ السلطة الدنيويَّة لا الروحيَّة فقط بين الصفويين في عهد الجنيد بن إبراهيم، فبدأ يرسل تلاميذه للمشاركة في جهاد الكفار، أي المسيحيين في تشيركيسيا وجورجيا وشيروان[٣]. ولانزعاجه من هذا التطور، طرد جهانشاه -زعيم قره قوٍونلو- الجنيدَ، الذي لجأ إلىٰ عدوِّ جهانشاه، أوزون حسن، زعيم دولة آق قويونلو. ثمَّ تجلَّىٰ السعي وراء السلطة الدنيوية في زواج حيدر بن الجنيد من ابنة أوزون حسن، عالمشاه بِم، كما شارك حيدر في معركة ضد مسيحيي تشيركيسيا وداغستان. ثـمَّ آن لدولة آق قويونلو أن تشعر بالقلق، فأرسل زعيمهم السلطان يعقوب جيشًا لمساعدة حاكم شيروان، فروخ يسار، الذي كان حيدر يهاجمه. وقد انهزم حيدر في تلك المعركة وقُتِل في التاسع من يوليو عام ١٤٨٨م[٤]. وفي زمن حيدر بدأ أتباعه يرتدون تاج حيدر الأحمر المميز الذي فيه اثنا عشر ثقبًا، في إشارة إلىٰ الأئمَّة الاثني عشر، وأصبح هذا رمزًا للصفويين، وكان أنصارهم يُسمَّون القزلباش، أو حُمر

---

(١) Savory, (Iran Under the Safavids), 13-14; Shukrī, (Ālam Ārā-yi Ṣafavī), 19.

(٢) Savory, (Iran Under the Safavids), 16.

(٣) Savory, (Iran Under the Safavids), 17.

(٤) Savory, (Iran Under the Safavids), 18.

الرؤوس[١]. ويُطلَق هذا المصطلح -بوجهٍ عامٍّ- علىٰ القبائل التركمانية في شرق الأناضول وشمال سوريا والمرتفعات الأرمنية، لكنَّه يُطلق أيضًا علىٰ القبائل غير التركمانية، التي أيَّدت القضية الصفوية[٢].

ثمَّ حلَّ عليٌّ بن حيدر مكانَ أبيه، وتلقَّب بلقب بادشاه، فاعتقله السلطان القلق يعقوب[٣]. ثمَّ لمَّا تفكَّكت دولة آق قويونلو بسبب الحرب الأهليَّة، أطلق سراحه أحدُ المتنازعين علىٰ العرش -رستم- للاستعانة به. ولكن بعد مساعدته له علىٰ هزيمة أعدائه، أمر رستم بإعادة اعتقال عليٍّ[٤]، ففرَّ عليٌّ إلىٰ أردبيل، لكن قوات آق قويونلو اعترضته وقتلته، ولكن ليس قبل أن يعيِّن ابنه إسماعيل خلفًا له[٥]. وظلَّت آق قويونلو تتبع أَثَر إسماعيل، فاختبأ ما يقرب من خمس سنواتٍ في لاهيجان، وظلَّ طيلة تلك المدَّة علىٰ اتصالٍ وثيقٍ بأنصاره من القزلباش[٦]. وفي عام ١٥٠١م، بعد معركة مع آق قويونلو، تُوِّج إسماعيل شاهًا في تبريز[٧]. وهنا أعلن أنَّ الدين الرسمي للدولة الصفوية الجديدة هو دين الشيعة الاثني عشرية[٨]. ثمَّ غزا بقية إيران في غضون عشر سنوات[٩]. ويمكن أن نرىٰ من الرواية السابقة أنَّ قيام الدولة الصفوية كان علىٰ ثلاث مراحل: إنشاء الطريقة الصوفية، وإقامة العلاقات مع القوىٰ السياسية، وتأسيس دولة ذات توجُّه شيعيٍّ جديد[١٠].

---

(١) Shukrī, (Ālam Ārā-yi Ṣafavī), 20.

وللاطلاع علىٰ تاريخ ذلك الزي ودلالاته في علم الاجتماع، انظر:

Floor, (The Persian Textile Industry).

(٢) Savory, (Iran Under the Safavids), 19-20.

(٣) Savory, (Iran Under the Safavids), 20.

(٤) Shukrī, (Ālam Ārā-yi Safavī), 33.

(٥) Savory, (Iran Under the Safavids), 20-1.

(٦) Savory, (Iran Under the Safavids), 22.

(٧) Shukrī, (Ālam Ārā-yi Ṣafavī), 63-65.

(٨) Jafariyān, (Dīn va Siyāsat), 77; Savory, (Iran Under the Safavids), 26.

(٩) Savory, (Iran Under the Safavids), 35.

(١٠) Hinz, (Tashkīl-i Daulat-i Mellī dar Irān), 14.

كيف يمكن إعادة صياغة هذه الرواية بالمصطلحات الخلدونية؟ وفقًا لابن خلدون، فإنَّ بيوت الشرف وحدها هي التي تستطيع إقامة الدولة. وفي المجتمعات القَبَليَّة التي فيها عصبياتٌ متنافسة، يستمرُّ التنافس بينها حتىٰ تنتصر واحدة منها، ويتوقَّف انتصارها علىٰ درجة العصبية في هذه المجموعة، وقد تمتَّعت الجماعات القَبَليَّة بعصبية أقوىٰ؛ لأنَّ ما جمع بينهم قرابةُ العصبة. وبالإضافة إلىٰ ذلك، كانت روابط العصبة أقوىٰ في المجموعات القَبَليَّة البدوية من المجموعات القَبَليَّة الحضرية. وكانت قوة العصبية تقتضي أيضًا القوة الجسدية والعسكرية، وعلىٰ قدر قوة روابط القرابة في تلك المجموعات، ازداد التعاون المتبادلُ فيما بينها. وكانت العصبية أنجع وأقوىٰ تأثيرًا إذا انضمَّ إليها دينٌ جامعٌ يوحِّد المجموعات المتنافسة معًا، ويُخضِع عصبيات الجماعات تحت قضية كيانٍ أكبر منها.

وفي حالة شاهات الصفويين، كان لديهم كل هذه الخصال؛ لأنهم تمكَّنوا -أولًا- من ادعاء الشَّرف بالانتساب إلىٰ الإمام السابع موسىٰ الكاظم، ومن الأعمال التي وردت فيها تلك الادعاءات قصائد الشاه إسماعيل:

اسمي الشاه إسماعيل، وأنا سرُّ الحق، وزعيم جملة هؤلاء الغازين.

أُمِّي فاطمة وأبي عليّ، وأنا پير الأئمَّة الاثني عشر[1].

استعدت دماء أبي من يزيد، فتيقنوا أني ذو جوهر حيدري.

أنا الخضر الحيُّ وعيسىٰ بن مريم، أنا إسكندر أهل زمانه.

أَيَا يزيد المشرك الملعون، أنا بريء من منافقي القبلة.

فيَّ النبوةُ وسرُّ الولاية، وأتبع سبيلَ محمَّد المصطفىٰ.

قهرتُ العالم بذؤابة سيفي، أنا قنبر عليّ المرتضىٰ.

---

(١) كلمة «پير» لها عدَّة معانٍ، أقربها هنا: السَّليل والخَلف. (المترجم)

جدي صفيّ وأبي حيدر، وإني جعفر الشجاعة.

أنا حسينيّ ولعناتي ليزيد، أنا خَطَائي خادم الشاه[١].

ففي هذه القصيدة، يدَّعي الشاه إسماعيل -مؤسِّس الدولة الصفوية- انتسابه إلىٰ النبي محمَّد ﷺ، بالانتساب إلىٰ ابنته فاطمة وابن عمِّه عليٍّ رضي الله عنهما. كما يؤكِّد أصله الأخلاقي بادعاء براءته من شرِّ يزيد ونفاقه، وأنه المتبع الحقُّ لدين أسلافه محمَّد ﷺ وعليّ والحسين والشيخ صفي وأبيه حيدر. وقد تكيَّفت الصبغة الإسلامية للأيديولوجية الصفوية أيضًا بالأخويات التي تجمع المحاربين الحرفيين الأناضوليين التي تُسمَّىٰ بالآخية، فخلقت هذه الأخويات الأناضولية في القرن الخامس عشر ثقافة الفروسية، عن طريق تعزيز مكانة السيِّد، والانشغال بتمجيد عليٍّ ونَسْله، وسرد قصة مقتل الحسين في كربلاء. وكان الصفويون بعد ذلك بقرنٍ يجنِّدون القزلباش من بين هذه الدوائر[٢].

وقد وقع كثيرٌ من الجدل حول هذه الادعاءات، فأصرَّ العديد من العلماء والباحثين الإيرانيين والغربيين علىٰ أنَّ أنساب الصفويين مُلفَّقة مُختَلَقة. ويقول سافوري إنَّ الصفويين زوَّروا ولفَّقوا الأدلَّة علىٰ نَسَبِهم[٣]، كما يبدو كسراوي وتوغان ومزاوي وبيلو متيقنين من زورِ تلك الأنساب[٤]. ولا أنوي التطويل في هذا النقاش بأكثر من القول بأنَّ الادعاءات الصفوية لا يمكن نَفْيُها بهذه السهولة، لكنَّ النقطة الأهمَّ في موضوعنا هي حقيقة أنَّ قوة الدعاية الصفوية لا تكْمُن في صدق ادعاءاتهم للنَّسَب الشريف، بل في اعتقاد المجموعات التي شاركتهم في العصبية بصدق ادعاءاتهم.

---

(١) Minorsky, "The Poetry of Shāh Ismāīl", 1042a-3a.

(٢) Babayan, (Mystics, Monarchs and Messiahs), 173-4.

(٣) Savory, (Iran Under the Safavids), 2.

(٤) Kasravi, "Najhad va Tabār-i Ṣafaviyyah"; Togan, "Sur l'origine des Safavides"; Mazzaoui, (The Origins of the Ṣafawids). See also the discussion by Marcinkowski, (Mīrzā Rafīa's Dastūr al-Mulūk), 12-14.

صاغ الصفويون أيضًا توجُّهًا دينيًّا بادعاء أنَّهم «ظلُّ الله في الأرض»، وأنهم يمثِّلون المهديَّ أيضًا[١]. ومما عمل علىٰ تقوية تلك المزاعم الأحلامُ والرؤىٰ التي رآها الشيخ صفي الدين، التي رواها العديد من المؤرخين علىٰ مدىٰ أكثر من قرنَيْن. وقد وردت أقدم رواية لذلك عند ابن بزاز في كتابه «**صفوة الصفا**»، وهو ترجمته للشيخ صفي الدين. حيث روىٰ أنَّ الشيخ صفي الدين رأىٰ في منامه أنه كان ذات ليلة علىٰ قبَّة المسجد الجامع في أردبيل، وعندما أشرقت الشمس رأىٰ أنَّ الشمس هي وجهه، فلما قصَّ الرؤيا علىٰ أُمِّه، أوَّلتها بأن صفي الدين سيصير شيخًا عظيمًا في المستقبل[٢]. وبعد ذلك بأكثر من قرنٍ كاملٍ، ألَّف المؤرخ الصفوي إبراهيم أميني أولَ تاريخ رسمي صفوي، وروىٰ تأويلًا آخر لتلك الرؤيا، فقد تأوَّلت أُمُّه الحلمَ في روايته أنَّ الشيخ صفي الدين سيصبح إنسانًا يضيء العالم بنور هدايته[٣].

وقد تطرَّق سعيد أمير أرجوماند إلىٰ طبيعة هذه الأيديولوجية الشاملة في كتابه «**ظلُّ الله والإمام الغائب**» (بالإنكليزية: Shadow of God and the Hidden Imam)، فناقش كيف أدىٰ اعتقاد الشيعة بغيبة الإمام إلىٰ تطوُّر أكثر الحركات تطرُّفًا في التاريخ الإسلامي. فينبغي فهم ظهور الحركة الصفوية والدولة الصفوية في ضوء هذا السياق[٤].

وماذا عن الجماعات التي اشتركت مع الصفويين في العصبية؟ لقد كانوا من البدو والرعاة من قبائل القزلباش أو الأويماق. وكما لاحظ روجر سافوري، فإنَّ الروح القتالية العظيمة للقزلباش كانت مستمدَّةً من ولائهم وتعصُّبهم القَبَلي الشديد[٥]. ولم يكن دور القبائل في تأسيس الدولة الصفوية

---

(١) وحول دين الإسلام والدولة في الحقبة الصفوية، انظر:

Mirahmadi, (Dīn va Daulat dar Asr-i Safavī).

(٢) Quinn, "The Dreams of Shaykh Ṣafī- al-Dīn", 133-4.

(٣) Quinn, "The Dreams of Shaykh Ṣafī- al-Dīn", 134.

(٤) Arjomand, (The Shadow of God), 234.

(٥) Savory, (Iran Under the Safavids), 50, 81.

إلَّا حلقة واحدة من بين العديد من الأحداث التي كانت فيها القبائل هي القوة العسكرية الرئيسة للدولة الناشئة. وتعليقًا علىٰ تاريخ إيران، فقد لاحظ رضا شعباني ومحمود سريع القلم أنَّ تاريخها هو في الحقيقة تاريخٌ لصعود العشائر القَبَليَّة وسقوطها؛ كالغزنويين، والسلاجقة، والإلخانيين، والأفشار، والزند، والقاجار[١]. ومن خصال تلك القبائل: تضامن القرابة (بالفارسية: خويشاوندِ)، والولَع بالحروب، والعيش علىٰ الغنائم والسَّلْب. وكان لفكرة أنَّ الأمان الشخصي يتحقَّق عن طريق الارتباط بالقبيلة عواقبُ اجتماعية وثقافية وسياسية مهمَّة[٢]. فقد كانت القبائل مدركةً -بوجهٍ عامٍّ- لهيكلها القَبَلي، ولم تكن علىٰ دراية بالتسلسل الهرمي القَبَلي لها فحسب، بل كانت شديدة التعصُّب له[٣]. وإذا اشتركت القبيلة مع قبيلة أخرىٰ في العصبية، فإنَّ الولاء للقبيلة يقتضي الولاء للقبيلة الأخرىٰ أيضًا. ويمكن الوقوف علىٰ عِظم ولاء القزلباش للشاه إسماعيل من تلك القصة المثيرة للاهتمام عن أكل لحوم البشر في أوائل إيران الصفوية. فقد نقل شهزاد بشير في إحدىٰ دراساته عن كتاب «**تاريخ الشاه إسماعيل والشاه طهماسب الأول**» لأمير محمود خواندمير، المؤلَّف في حوالي عام ١٥٥٠م- قصةً عن أكل لحوم البشر. حيث تحكي الرواية قصة تدنيس جثة الزعيم الأوزبكي شيباني خان بالقرب من مدينة مرو والتمثيل بها، بعد أن قُتِل في معركة مع قوات القزلباش الموالين للشاه إسماعيل، فقُطع رأسه وحُمل إلىٰ الشاه، لكنَّه لم يرضَ بذلك، وأصرَّ علىٰ رؤية جسد شيباني خان بأكمله، ثم قال بعد ذلك: «مَنْ كان جنديًّا كثير الإخلاص وملازمًا كثير الاختصاص فليأكل من لحم هذا العدو»[٤]. ويلاحظ بشير أنَّ أكلهم من لحم الجثة كان تعبيرًا عن الحبِّ والولاء للشاه إسماعيل[٥].

---

(١) Shabanī, (Mabani-yi Tarīkh-i Ijtimaī-yi Iran), 67-8; Sarī al-Qalam, (Farhang-i Siyasī-yi Iran), 55.

(٢) Sarī al-Qalam, (Farhang-i Siyasī-yi Iran), 57.

(٣) Sarī al-Qalam, (Farhang-i Siyasī-yi Iran), 60.

(٤) Khvandamīr, (Tarīkh-i Shah Ismaīl), 71, cited in Bashir, "Shah Ismail and the Qizilbash", 243. The translation is Bashir's.

(٥) Bashir, "Shah Ismail and the Qizilbash", 244.

حكمت الدولة الصفوية إيران بين عامي ٩٠٧-١١٣٤هـ/ ١٥٠١-١٧٢٢م. وقد تأسَّست الطريقة الصفوية، التي قامت علىٰ أساسها الدولة، قبل نحو ٢٠٠ عام من ظهور الدولة نفسها. وفي القسم التالي، نناقش طبيعة الاقتصاد السياسي الصفوي، لتقييم كيف استطاعت دولةٌ ذات أصولٍ قَبَليَّة أن تحكم نظامًا حضريًّا مستقرًّا. وتُعَدُّ إيران الصفوية مثالًا لدولة خراجية لها نشأة «غير مائية» لأنماط الإنتاج فيها. وقد أوضحنا هذه النشأة سابقًا من حيثُ نظرية ابن خلدون عن العصبية القَبَليَّة، والحماسة الدينية، والتفوُّق العسكري. وسوف أنتقل الآن إلىٰ طبيعة نمط الإنتاج الخراجي لإيران الصفوية، وما يعنيه ذلك لفهمنا لسقوط الدولة الصفوية.

الاقتصاد الصفوي وأنماط الإنتاج فيه

كانت الإمبراطورية الصفوية مُكوَّنةً من نوعَيْن كبيرَيْن من المجتمعات: العمران البدوي، والعمران الحضري. وكانت المجالات الرئيسة للاستيلاء علىٰ فائض الإنتاج في المجتمع الحضري فيها: الزراعة والصناعة والتجارة. وكانت الطبقة الحاكمة تتكوَّن من الدولة والبيروقراطية العسكرية والمؤسسة الدينية. وتعتمد المعالجة التالية لمصادر الفائض ومُستقبِليه إلىٰ حدٍّ كبيرٍ علىٰ أوضاع الدولة في القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر[١].

في المجال الزراعي، كانت الأرض مملوكةً للدولة في الجملة. واستندت حيازة الأرض إلىٰ عقدِ المزارعة، وفيه تكون أُجرة الأرض حصةً من المحصول الناتج منها[٢]. فكان الفلاحون يعملون في جميع أنواع الأرض؛ كأرض الدولة، وأراضي إقطاع المنفعة وتُسمَّىٰ السيورغال/ التيول، وأراضي الأوقاف[٣]. وكان لخانات القبائل، الذين أُقطعت لهم أراضي السيورغال/ التيول، مقابل تقديم خدماتهم العسكرية للدولة[٤]- الحقُّ في تحصيل إيرادات الضرائب من هذه الأراضي.

---

(١) See Shabānī, (Mabāni-yi Tārīkh-i Ijtimaī-yi Irān), 106ff.

(٢) Nomani, "Notes on the Economic Obligations of Peasants", 63.

(٣) Nomani, "Notes on the Economic Obligations of Peasants", 63.

(٤) Banani, "Reflections on the Social and Economic Structure of Safavid Persia", 95; Lambton, (Landlord and Peasant in Persia), 107-8.

وكان المصدر التالي للإيرادات هو فائض الإنتاج الحضري الذي يُجمَع عن طريق الضرائب والرسوم المفروضة علىٰ الصنائع الحرفية والتجارة. وفي إيران الصفوية، كانت النقابات الحرفية (وتُسمَّىٰ بالأصناف، ومفردها صنف) تخضع لضرائب مختلفة، وكذلك للعمل القسري، لكنَّ الحصص الغذائية والأجور والفوائد الإضافية التي تلقوها كانت كبيرةً[١]. وفيما يتعلّق بالتجارة، كان التجّار في إيران الصفوية متحررين نسبيًّا من سيطرة الدولة. وبقطع النظر عن الشاه والسلطان والحاشية البيروقراطية التي كانت تجمع الفائض، كان في إيران الصفوية طبقة العلماء أيضًا، وكان بعضهم جزءًا من الطبقة الحاكمة. وكانت لدىٰ هؤلاء العلماء مصادرُ للثروة والقوة الاقتصادية، مثل أراضي الوقف. وكان الصدر يدير مؤسسة دينية تُسمَّىٰ أرباب العمائم ويدير أيضًا العقارات الوقفية[٢]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، استمدَّ علماء الشيعة الإيرانيون قوةً اقتصاديةً أخرىٰ بفضل حصولهم علىٰ ضريبة الخمس مباشرةً، خلافًا لنظرائهم السُّنة في بقية العالم الإسلامي. وكذلك كانت الزكاة تُدفَع مباشرةً إلىٰ العلماء. وكثيرًا ما كان العلماء ينتقدون الدولة ويعادونها، وازداد هذا العداء مع ظهور الأزمات المالية في الدولة. لكنَّ العلماء لم يجتمعوا جميعًا في مؤسسة دينية واحدة، فاستطاعوا أن يتجنَّبوا الاندماج الكامل في الدولة الصفوية. ويمكن أيضًا التمييزُ بين العلماء الفارسيين المحليين، والعلماء العرب الوافدين، الذين كان يرعاهم شاهات الصفويين[٣]. وبذلك فإنَّ الصورة التي لدينا عن الاقتصاد السياسي الصفوي هي صورةٌ لنخبةٍ حاكمةٍ تتكوَّن من فصائل مدنية وعسكرية ودينية، تستخرج فائض الإنتاج من الفلاحين والحِرفيين والتجّار.

وقد كان المجتمع البدوي جزءًا مهمًّا من المجتمع الصفوي. فبين القرنَيْن الثاني عشر والتاسع عشر، كانت القبائل المختلفة تمثِّل ما يقرب من

(١) Savory, (Iran Under the Safavids), 188-9.

(٢) Savory, (Iran Under the Safavids), 30.

(٣) Arjomand, "The Clerical Estate and the Emergence of a Shiite Hierocracy", 175. See also Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran".

ربع سكَّان إيران، وكانت هذه القبائل تنقسم إلىٰ خمس مجموعاتٍ عِرقيَّة رئيسة: قبائل التركمان، والقبائل الإيرانية، والقبائل الكردية، والقبائل العربية، وقبائل البلوش[1]. وكانت قبائل التركمان ذات أهمية خاصة، ولا سيما فيما يتعلَّق بصعود الدولة الصفوية. وبدءًا من القرن الحادي عشر، أصبحت النُّظُم الإدارية والاقتصادية والاجتماعية في إيران تحت التأثير المباشر للمؤسسة القَبَليَّة التركمانية. وبعد قيام الدولة الصفوية بمساعدة الدعم العسكري القَبَلي، وقعت مناطقُ شاسعة من إيران تحت إدارة الأويماق. والمقصود بالأويماق في الحقبة الصفوية: القبائل التي كانت تتألَّف من العلاقات الاقتصادية والإدارية والعسكرية بين المجموعات التي لم تكن بالضرورة مرتبطةً بعلاقات القرابة، مع أنَّ زعامة الأويماق كانت قائمةً علىٰ القرابة. فكان زعماء/خانات القبائل يسيطرون علىٰ الأويماقات المختلفة في إيران التي كانت تشرِف علىٰ كلٍّ من الإنتاج الريفي والحضري[2]. وعن طريق الأويماق، اندمج سكَّان القبائل في المجتمع الحضري المستقر، وشاركوا في إدارة الدولة.

وللمجتمع في فهم ابن خلدون نوعان رئيسان، يفترقان في بنيتهما الاجتماعية وطريقتهما في كسب المعاش[3]. لكنَّ ابن خلدون لم يصوِّر أو يصف هذين النوعَيْن من المجتمعات من حيثُ العلاقات بين الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما فعل ماركس مثلًا عن طريق مفهوم أنماط الإنتاج. فكيف يمكن وصفُ الاقتصاد السياسي الصفوي من حيثُ أنماط الإنتاج؟

كما ذكرنا في الفصل السادس، فإنَّ نمط الإنتاج يتكوَّن من عنصرين أساسيَّيْن: علاقات الإنتاج، وقوىٰ الإنتاج. تشير قوىٰ الإنتاج إلىٰ وسائل

---

(١) Helfgott, "Tribalism as a Socioeconomic Formation in Iranian History", 36.

(٢) Reid, "Comments on Tribalism as a Socioeconomic Formation"', 276-7; Reid, "The Qajar Uymaq in the Safavid Period", 120-1.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص١٩١-١٩٢.

الإنتاج؛ أي المدخلات غير البشرية، كالمواد الخام والآلات والأدوات المستخدمة في عملية الإنتاج. وتشير أيضًا إلىٰ عملية العمل، أو الطريقة التي يُنظَّم العمل بها. ويتضمَّن ذلك تحويل المواد الطبيعية الخام إلىٰ منتجاتٍ عن طريق الأدوات والمهارات والتنظيم ومعرفة العامل. وتشير علاقات الإنتاج إلىٰ نمط الاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي والملكية الاقتصادية والتحكُّم في قوىٰ الإنتاج المقابلة لنمط الاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي. ولكل نمطٍ من أنماط الإنتاج صورةٌ خاصَّة من قوىٰ الإنتاج وعلاقات الإنتاج؛ ولذلك فمن أجل تحديد نمطٍ ما، يجب تحديد قوىٰ الإنتاج وعلاقات الإنتاج التي يتكوَّن منها.

ما نمط الإنتاج الذي كان سائدًا في المجتمع الحضري في إيران الصفوية؟ حتىٰ الآن، تميل المؤلفات المتعلِّقة بالمجتمع الصفوي إلىٰ وصف نظامه الاقتصادي من حيثُ أنماط إنتاج أحادية، فحاولت بعض المؤلفات وصفَ هذا النظام الاقتصادي من حيثُ نمط الإنتاج الإقطاعي[(١)]، ووصفته أعمالٌ أخرىٰ من حيثُ نمط الإنتاج الآسيوي[(٢)]. وتميل التوصيفات المختلفة للمجتمع في إيران الصفوية علىٰ أنه إقطاعيٌّ أو آسيويٌّ إلىٰ توسيع نطاق معنىٰ هذين المصطلحَيْن إلىٰ درجة بعيدة، بما يصل أيضًا إلىٰ تعمية الطبيعة الحقيقية لعلاقات وقوىٰ الإنتاج العاملة في ذلك المجتمع. وتمثِّل مقالة جون فوران عن أنماط الإنتاج في إيران في القرن السابع عشر تحسنًا ملحوظًا عن الأعمال السابقة، وقد رأىٰ فيها أنَّ المجتمع الصفوي كان يتكوَّن من ثلاثة أنماط مختلفة للإنتاج. وكانت الأنماط التي ناقشها فوران

---

(١) Petruchevsky, "The Socio-economic Condition of Iran", 514; Ivanov, (Tarīkh-i Nuvīn-i Iran), 6; Pigulevskaya (et al)., (Tarīkh-i Iran), 525-31; Shaugannik, "Mode of Production in Medieval Iran", 85; Turner, (Capitalism and Class in the Middle East), 154, 165.

(٢) See Abrahamian, "Oriental Despotism"; and "European Feudalism and Middle Eastern Despotisms". See also Ashraf's discussion on Asiatic patrimonialism which draws on Weber, "Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran".

هي: نمط الإنتاج البدوي الرعوي، ونمط الإنتاج القائم علىٰ تقاسم المحصول، ونمط الإنتاج السلعي البسيط[١].

وسوف تكون مقاربتي -التي أتبع فيها إريك وولف وسمير أمين[٢]- هي النظر إلىٰ مختلف أنظمة ما قبل الرأسمالية التي تقوم علىٰ الإكراه السياسي في علاقات الإنتاج علىٰ أنَّها من أنماط الإنتاج الخراجية. ومن ثَمَّ فإنَّ النظامين الإقطاعي والآسيوي سيُعدَّان من أمثلة أنماط الإنتاج الخراجية، والأول منهما أقلُّ مركزيَّةً من الثاني. ومن الواضح أن نمط الإنتاج الصفوي كان من أنماط الإنتاج الخراجية، ولكن هل كان نمطًا خراجيًّا من النوع الإقطاعي أم الآسيوي أم نوع آخر؟

رأىٰ بعض العلماء أنَّ نمط الإنتاج الآسيوي هو الذي يلائم المجتمع الصفوي، وقد ناقشنا الخصائص الأساسية في نمط الإنتاج الآسيوي في الفصل السادس ولن نكرِّرها هنا. ويشير إرفاند أبراهاميان -في مناقشته لنمط الإنتاج الآسيوي في إيران القاجارية- إلىٰ تفسيرين منفصلين لقوة الدولة الآسيوية في كتابات ماركس وإنجلز. ووفقًا للتفسير الأول، تكون «الأشغال العامَّة من اختصاص الحكومة المركزية»، ومن ثَمَّ فإنَّ قوة الدولة تكون مستمدةً من وجود بيروقراطية كبيرة لإدارة تلك الأشغال العامَّة. ووفقًا للتفسير الثاني، فإنَّ «الإمبراطورية بأَسْرها إلَّا بضع مدن كبيرة تُقسَّم إلىٰ قرىٰ لديها تنظيم منفصل تمامًا، لتصبح عالمًا صغيرًا في نفسها»[٣]. وفي هذه الحالة، تكون الدولة قويةً بحكم ضعف المجتمع وانقسامه. فالتفسير الأول يدخل في نظريات الاستبداد البيروقراطي، والثاني في نظريات المجتمع المنقسم[٤]. ويأخذ أبراهاميان بنظرية المجتمع المنقسم، ويرىٰ أنها مفتاح فهم الاستبداد الشرقي في إيران، ومع أنَّ عمله كان عن إيران القاجارية،

(١) Foran, "The Modes of Production Approach to Seventeenth Century Iran", 351.

(٢) Amin, (Unequal Development); Wolf, (Europe and the People Without History).

(٣) Abrahamian, "Oriental Despotism", 6. The relevant citation is Marx's letter to Engels in Torr, (The Correspondence of Marx and Engels), 70.

(٤) Abrahamian, "Oriental Despotism", 6-7.

فمن المعقول أن نفترض -كما اقترح فوران- أنَّه كان سيطبق نظرية نمط الإنتاج الآسيوي علىٰ إيران الصفوية أيضًا؛ لأنَّ الرأسمالية كانت أكثر اتساعًا في إيران في القرن التاسع عشر مقارنةً بالعصور السابقة[١]. وعند أبراهاميان، كانت «الفسيفساء المعقَّدة» في إيران القاجارية وتنوُّعها من حيثُ الأديان والطوائف والقبائل واللغات والبيئات، هو ما خلق التنافس الاجتماعي والدولة المنقسمة[٢].

لكنَّ عمل أبراهاميان يعاني من تناقضاتٍ داخلية؛ ففي حين أنَّه يدَّعي أنَّ الدولة القاجارية كانت استبداديةً بسبب عِظم التنوُّع فيها، فقد ذكر أيضًا أنَّ القاجاريين كانوا طغاة «بلا أدوات استبداد»، ولم يكونوا ناجحين في فرض سلطتهم، وكثيرًا ما اضطروا إلىٰ التراجع في مواجهة المعارضة الخطيرة[٣]. لكنَّ منطق نظرية الانقسام هو أنَّ التنوُّع كان من النوع الذي يمنع من تحوُّل المصالح الاجتماعية والاقتصادية إلىٰ سلوكٍ جماعيّ[٤]، ومع ذلك يذكر أبراهاميان مثالًا لتعيين الشاه القاجاري حاكمًا إقليميًّا علىٰ كاشان، ثم تبيَّن أنَّ أعيان المدينة لا يقبلونه، فاضطر إلىٰ التراجع وإلغاء التعيين[٥]. ويشير روجر سافوري إلىٰ نقطة مثيرة للاهتمام عن طبيعة الحكم الصفوي، فعند ذكره أنَّ المراقبين الأوروبيين كانوا مجمعين علىٰ الطبيعة المطلقة لسلطة الشاه الصفوي، يلفت سافوري الانتباه إلىٰ الدرجة العالية إلىٰ حدٍّ ما من الحرية الفردية والأمن الشخصي في إيران الصفوية[٦]، فنادرًا ما كانت الدولة تستخدم القوة الاستبدادية ضد الطبقات الدنيا، وكانت غالبًا تُوجَّه ضد مسؤولي البلاط أو النبلاء أو الرُّتب الأخرىٰ في النظام الإداري الصفوي[٧].

---

(١) Foran, "The Modes of Production Approach to Seventeenth Century Iran", 348-9.

(٢) Abrahamian, "Oriental Despotism", 16.

(٣) Abrahamian, "Oriental Despotism", 11-13.

(٤) Abrahamian, "European Feudalism and Middle Eastern Despotisms", 138.

(٥) Abrahamian, "Oriental Despotism", 12.

(٦) Savory, "Notes on the Safavid State", 98.

(٧) Savory, "Notes on the Safavid State", 99.

وعلىٰ أيِّ حال، لا يبدو أنَّ نظرية المجتمع المنقسم قابلةٌ للتطبيق في حالة إيران الصفوية. وفي الواقع، كما سنرىٰ لاحقًا، كان استخدام الحكَّام للتنوُّع علىٰ وجه التحديد هو ما جعل الإدارة غيرَ مؤثرةٍ والجيش ضعيفًا. وكذلك ينبغي رفضُ نظرية الاستبداد البيروقراطي أيضًا، فلم تستمد الدولة الصفوية الاستبدادية المركزية قوتَها من إدارة أشغال الري العامَّة الواسعة النطاق. ومع أنَّ الري كان أمرًا حاسمًا في الزراعة الإيرانية بسبب طبيعة الأرض شبه القاحلة، وأنَّ تنظيم توزيع المياه كان مصدرَ قَلَق للحكومة، فإنَّ قنوات الري الجوفية كانت تحت إدارة المسؤولين المحليين[١]. فما أساس قوة هذه الدولة إذن؟ لقد كانت مستمدةً من تحكُّمها في القدرة العسكرية المتفوقة التي قدَّمها البدو الرحَّل، في القرنَيْن السادس عشر والسابع عشر علىٰ الأقل، فقد ساعد هؤلاء البدو الغزاة في إقامة الدولة المركزية. وكما في حالة الإمبراطورية العثمانية، كانت الضريبة التي يسدِّدها أفراد القبائل للزعيم القَبَلي هي سلف الضريبة/الإيجار في النمط الآسيوي[٢]. وتقدِّم نظرية ابن خلدون الأساسَ للطبيعة الاستبدادية للدولة الصفوية الآسيوية[٣]، فقد كان هذا نمطَ إنتاج خراجيًّا، لا تستمدُّ الدولة فيه سلطتَها من السيطرة علىٰ أشغال الري واسعةِ النطاق، بل من الدعم القَبَلي.

ومن السمات الأخرىٰ في نمط الإنتاج الآسيوي، وناقشناها أيضًا في الفصل السادس فيما يتصل بالإمبراطورية العثمانية: الاستخراج المباشر لفائض الإنتاج من الطبقات المهيمنة، حيث تكون الدولة هي مالكة الأرض

---

(١) Floor, (The Economy of Safavid Persia), 295-6; Akhavi, "State Formation and Consolidation", 203.

(٢) Akat, "Proposal for a Radical Reinterpretation", 75.

(٣) مع أني حافظت علىٰ استخدام مصطلح «الآسيوي» هنا، فقد اقتصرت علىٰ اختيار بعض سمات نمط الإنتاج الآسيوي الذي ناقشه ماركس، ولا أشير إلىٰ الدلالات الاستشراقية للمصطلح، كالقول بأنَّ الإسلام دين مزيَّف، وأن الأتراك كانوا أكثر تحضُّرًا بقليلٍ من الشعوب البدوية. وللاطلاع علىٰ هذه الآراء، انظر:

Marx and Engels, (Selected Correspondence), 96; and Marx and Engels, (The Russian Menace to Europe), 137-8.

وصاحبة السيادة، وتكون الضرائب والإيجارات شيئًا واحدًا[١]. فإذا أدركنا أنَّ نمط الإنتاج الآسيوي هو نمطٌ تقوم فيه الدولة -بصفتها المالك القانوني للأرض ولمنشآت التصنيع- بالاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي مباشرةً من السكَّان، فسيتضح أنَّ النظام الاقتصادي الصفوي لا يمكن وصفُه بالاقتصار علىٰ الصور «الآسيوية» وحدها. وكان في إيران الصفوية تفريقٌ بين أرضِ الدولة أو أرض الديوان وبين الأرضِ الملكيَّة أو أرض الشاه[٢]، وكانت إيرادات ذلك القسم الأخير هي التي ترجع مباشرةً إلىٰ الحاكم وأهلِ بيته[٣]. ولكن لم تكن جميع الإيرادات تذهب مباشرةً إلىٰ الحاكم أو الدولة، فقد وُجِدت صور أخرىٰ من الاستيلاء علىٰ الفائض في نمط الإنتاج الخراجي في إيران الصفوية. وكانت الدولة تُقطِع منفعة الأراضي (السيورغال والتيول) أيضًا، وفي تلك الحالة كانت الإيرادات تذهب إلىٰ حائز تلك الأرض المقطعة. وفي الواقع، ربما توضِّح بعض أوجه الشَّبه السطحية بين بعض المؤسسات الصفوية ومؤسسات الإقطاع الأوروبي السببَ في تجاهل بعض العلماء للاختلافات بينهما، وميلهم إلىٰ تصنيف النظام الصفوي علىٰ أنه إقطاعيٌّ، كما هو الحال في الدراسات الماركسية حول إيران[٤].

يُعرِّف فرهاد نعماني الإقطاعَ بأنه في الأصل نمط إنتاج توجد فيه «علاقة استغلال بين ملَّاك الأراضي والفلاحين التابعين لهم، علىٰ أساس استخراج فائض الإنتاج [من الفلاحين] عن طريق ثلاثة أنواعٍ من الدَّخْل: العمل والجهد، أو الدَّخْل العيني، أو المال»، ويشير إلىٰ استعباد الكوميونات (بالإنكليزية: Communes) الإيرانية منذ العصر الساساني، ويتتبَّع تطوُّر ما يسميه بالالتزام الإقطاعي الاستعبادي منذ ذلك الحين حتىٰ

---

(١) Marx, (Capital), Vol. 3, 791.

(٢) Lambton, (Landlord and Peasant in Persia), 108.

(٣) Minorsky, (Tadhkirat al-Mulūk), 25-6.

(٤) See Ivanov, (Tārīkh-i Nuvīn-i Irān), 6; Pigulevskaya (et al)., (Tārīkh-i Irān), 525-31.

عام ١٦٠٠م[١]. ويستشهد بتطوُّر إقطاع المنفعة، إلىٰ جانب زيادة الحيازات الضخمة واعتماد الفلاحين علىٰ السادة[٢]. ويُعَدُّ حسان شاوغانيك أكثر انتقادًا للميل إلىٰ إقحام الإقطاع علىٰ نمط الإنتاج الإيراني لما قبل الرأسمالية بإطلاقٍ دون تقييد، ويرىٰ سمات نمط الإنتاج الآسيوي في إيران ما قبل الرأسمالية، مثل القرىٰ المتفرقة والمسكتفية بنفسها، وتملُّك المجتمع أو الدولة لوسائل الإنتاج[٣]. كما أنَّه لا يساوي بين ذلك الإقطاع وبين أيٍّ مؤسسة إقطاعية أوروبية، مدركًا أنَّه يمنع من ظهورِ طبقة إقطاعيَّة مستقلَّة[٤]. لكنَّه يقول أيضًا إنه سيكون من الخطأ وضعُ النظام الإيراني والإقطاع الأوروبي علىٰ طرفي نقيض؛ لأنَّ النظام الإيراني كان فيه ملكيَّة خاصَّة للأرض، وكان فيه ما يشبه الإقطاع الشخصي[٥]. ويشير أيضًا إلىٰ أنَّ الإقطاع في العصر الصفوي أفسح المجالَ لأنظمة مثل التيول والسيورغال، التي كانت أقربَ إلىٰ نظيراتها من الأنظمة الأوروبية الإقطاعية[٦]. ثم يختار شاوغانيك وصف المجتمع الإيراني «في العصور الوسطىٰ» بنوعٍ من الإقطاع يختلف إلىٰ حدٍّ بعيدٍ عن أيِّ صورة من صور الإقطاع الأوروبي، فلم تكن سمات الاقتصاد الإيراني -مثل وجود ثلاثة أنواعٍ من الملكيَّة (القَبَليَّة، والمجتمعية/الحكومية، والعقارية) والإنتاج علىٰ مستوىٰ الكفاف- من سمات الإقطاع الأوروبي[٧].

ومن الملاحظات الوثيقة الصلة بالموضوع والتي تنطبق أيضًا علىٰ مؤسسات التيول والسيورغال ما ذكرته آن لامبتون:

---

(١) Nomani, "Notes on the Origins and Development", 122, 132.

(٢) Nomani, "Notes on the Origins and Development", 132.

(٣) Shaugannik, "Mode of Production in Medieval Iran", 78.

(٤) Shaugannik, "Mode of Production in Medieval Iran", 81.

(٥) Shaugannik, "Mode of Production in Medieval Iran", 82.

(٦) Shaugannik, "Mode of Production in Medieval Iran", 83.

(٧) Shaugannik, "Mode of Production in Medieval Iran", 87.

«يوصف نظام الإقطاع [الإيراني] أحيانًا بأنه كالإقطاع [الأوروبي]، لكنَّ الظروف التي نشأ فيها نظام الإقطاع [الإيراني] والأسباب التي أدّت إليه كانت مختلفةً عن الظروف والأسباب السائدة في أوروبا الغربية عندما تطور فيها نظام الإقطاع [الأوروبي]. فكانت النتائج متباينةً، ومن الخطأ أن يُتحدَّث عن وجود إقطاعٍ [كالإقطاع الأوروبي] في أراضي الخلافة الشرقية، وفي بلاد فارس، إلَّا بعد بيان أن الإقطاع الإسلامي لا يناظر أي نوعٍ من أنواع الإقطاع المختلفة الموجودة في أوروبا الغربية. كما كان عنصر الالتزام المتبادل الملازم للإقطاع في أوروبا الغربية غائبًا بدرجة ملحوظة»[١].

ويُقصَد بالإقطاع صورة من صور المنح الإدارية أو العسكرية[٢]. وكانت هذه مؤسسة بدأ تنظيمها في حقبة الإمبراطورية السلجوقية (١٠٨٧-١١٥٧م)[٣]. وكان في إيران الصفوية نوعان من إقطاع المنفعة: التيول والسيورغال، حيث حلَّ هذان النظامان محلَّ نظام الإقطاع. ويشير نظام التيول إلىٰ إقطاع الأرض غير الوراثية، وكان ذلك في الغالب في المناطق النائية، فيما يشبه حكومات المقاطعات. وفي المقابل، كان صاحب التيول يقدِّم وحدةً عسكريةً للشاه في أوقات الحاجة، كما كان يُعهَد إليه بإدارة الأرض[٤]. وقد استُخدِم مصطلح التيول أيضًا للإشارة إلىٰ إقطاع الأرض بدلًا من الراتب[٥]، ومن الاستخدامات الأخرىٰ ما يشير إلىٰ منح الحصانة علىٰ الممتلكات، ومنح أراضي الشاه الملكية للجيش[٦]. وأما مصطلح السيورغال فقد استُخدِم في الأصل للإشارة إلىٰ إقطاع الأراضي

---

(١) Lambton, (Landlord and Peasant in Persia), 53, cited in Shaugannik, "Mode of Production in Medieval Iran", 81-2.

(٢) See Cahen, "Ikta".

(٣) Lambton, "The Evolution of the Iqtain Medieval Iran", 41.

(٤) Lambton, "Reflections on the Iqta", 374.

(٥) Lambton, "Reflections on the Iqta", 374.

(٦) Lambton, "Reflections on the Iqta", 374.

الوراثية أو مدىٰ الحياة من أراضي الشاه أو أراضي الوقف، أو عقارات الانتفاع، وكان يتضمَّن غالبًا منح الحصانة[١].

وبين مؤسسات التيول/السيورغال ومؤسسة الإقطاع الأوروبي أوجه من التشابه الظاهري، فمنها إقطاع الأرض في مقابل الخدمة العسكرية، وإقطاع الأرض بدلًا من الراتب، ومنح الحصانات، والمكانة العالية للجيش، واستغلال الفلاحين[٢]. ولكنَّ بين الإقطاع الأوروبي من جهة، والمؤسسات الصفوية من جهة أخرىٰ- فارقًا جوهريًا، وهو أن إقطاع الأرض [في الإقطاع الأوروبي] كان يستند إلىٰ عقد الولاء الذي يؤسِّس علاقةً أخويةً تضامنيةً بين السيِّد والتابع، وكانت تقتضي التزامًا متبادلًا بالولاء. أمَّا إقطاع الأرض في التيول/السيورغال -خلافًا لذلك- فكان لا يتضمَّن عقد الولاء الشخصي الذي يقتضي ذلك الالتزام المتبادل بالولاء، بل كانت الإقطاعات تُمنَح بناءً علىٰ الاعتبارات المالية، وكانت موجودةً في السياق العام للدولة الاستبدادية. وفي نمط الإنتاج الإقطاعي الذي وُجِد في أوروبا، كان الحكم في قمَّة النظام هشًّا وضعيفًا إلىٰ حدٍّ ما، وكانت السلطة بدرجة رئيسة بيدِ الأسياد الإقطاعيين المحليين. أما في إيران الصفوية، فقد كان الحكم في قمَّة النظام قويًّا. وفي حالة الإقطاعية الأوروبية، كانت الأرض مملوكةً للأسياد المحليين، لكنَّها كانت ملكًا للدولة في حالة إيران الصفوية. ولذلك فليس من الدقيق أن يوصَف النظام الصفوي من حيثُ نمط الإنتاج الإقطاعي [الأوروبي].

وفي رأيي، فإنَّ تلك الاختلافات بين مؤسسة التيول/السيورغال من جهة، والإقطاع الأوروبي من جهة أخرىٰ- تبرِّر وصفنا للاقتصاد السياسي الصفوي من حيثُ نمط إنتاج منفصل، ليس إقطاعيًّا [أوروبيًّا] ولا آسيويًّا. ومن الاحتمالات الممكنة ما أسميته بنمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة.

---

(١) Lambton, "Reflections on the Iqta", 374.

(٢) Lambton, "Reflections on the Iqta", 358.

ويمكن تعريفُ هذا النمط من الإنتاج بأنَّه يقوم علىٰ إقطاع منفعة الأرض، وهذا ما كان عليه نظام التيول/السيورغال. وخلافًا لنظام الإقطاع الأوروبي، كان نمط إقطاع المنفعة أكثر مركزيةً فيما يخصُّ ملكية الدولة للأرض. كما كان الإقطاع الأوروبي يختلف عن الإقطاع الصفوي من أوجه شتَّىٰ. فعلىٰ سبيل المثال، لم يكن بين الشاه وصاحب التيول/السيورغال عقدُ ولاء، وكانت العلاقة ماليةً في الأصل، وقد ناقشنا في الفصل السادس أنَّ الفروق بين الإقطاع الأوروبي والنظام العثماني لم تكن هينةً، وهذا ما دفع ڤيبر إلىٰ وصف النظام العثماني بأنه ينتمي إلىٰ نظام إقطاع المنفعة[١]. كما تختلف علاقات الإنتاج في إقطاع الاستغلال عن علاقات الإنتاج في الإقطاع «الغربي» بدرجة كافية لوصف الأول بأنه نمطٌ متميزٌ للإنتاج. ومن ثَمَّ كان نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة موجودًا في إيران الصفوية، وكان قائمًا علىٰ مؤسسة التيول/السيورغال، مقابل الخدمات العسكرية والإدارية بوجه عام.

ومن الأنظمة الأخرىٰ التي اقتُرِح أنها تميز القطاع الزراعي في إيران الصفوية: نمط الإنتاج القائم علىٰ تقاسم المحصول. وقد وضع جون فوران هذا النمطَ من الإنتاج بديلًا للإقطاع. ووفقًا لفوران، كان الاستيلاء علىٰ الفائض الاقتصادي للقطاع الزراعي في هذا النظام يأتي في صورة حصَّة من المحصول، بقطع النظر عن الطبقة المهيمنة: ملَّاك الأرض، أو الشاه، أو أصحاب التيول. وفي حين أنَّ هذا احتمالٌ مثيرٌ للاهتمام، فإن عليه بعض الاعتراضات المحتملة. وذلك لأنَّ تقاسم المحاصيل كان موجودًا أيضًا في إنكلترا وفرنسا في عصور الإقطاعية، فكان ذلك يُعرَف باسم «الزراعة علىٰ التنصيف» في إنكلترا (بالإنكليزية: Farming to halves)، و«المزارعة» في فرنسا (بالفرنسية: Métayage)[٢]. ولذلك فإنَّ اختزال نمط الإنتاج في نمط الاستيلاء علىٰ الفائض، مثل تقاسم المحصول، يمكن أن

---

(١) Weber, (Economy and Society), Vol. I, 259-61.

(٢) Moore, (Social Origins of Dictatorship and Democracy), 55-6; Griffiths, "Farming to Halves", 5.

يؤدي إلىٰ وصفنا للإقطاع الأوروبي بأنه نمط الإنتاج القائم علىٰ تقاسم المحصول. والأهمُّ من ذلك أنَّ الأنظمة المختلفة التي وُجد فيها تقاسم المحصول كانت علاقات الإنتاج والظروف الأيديولوجية متنوِّعةً فيها للغاية، بما يبرِّر تمييزنا بين أنماط الإنتاج المختلفة، أي بين الأنظمة التي تتضمَّن تقاسم المحصول.

نمط الإنتاج السلعي البسيط

كان القطاع الحضري يتألَّف في الأساس من نمط الإنتاج السلعي البسيط. وفي هذا النمط من الإنتاج، كان المنتجون من الحِرفيين الذين لا يمتلكون وسائل الإنتاج فحسب، بل كانوا أيضًا يقومون بالعمل وينتجون للسوق. وبعبارة أخرىٰ، تميَّز هذا النمط بوحدة العمالة ورأس المال[١]. وقد وُجِد نمط الإنتاج السلعي البسيط في القطاع الريفي الزراعي وكذلك الحضري في إيران الصفوية. ولكن في القطاع الريفي، لم يكن الإنتاج السلعي البسيط يضمُّ المجتمع بأَسْره، وكان خاضعًا لنمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة. أما في المدن فقد بلغ أعلىٰ درجة من التطور في صورة الورش الملكيَّة، والنقابات الحرفيَّة. وكانت الطبقات المهيمنة في هذا النمط: الشاه، وعلماء الدولة، في حين كان التجَّار وعلماء البازار والحرفيون هم الطبقات المتوسطة. وكان عمَّال اليومية هم الطبقة الخاضعة[٢].

نمط الإنتاج البدوي الرعوي

لا يمكن لأيِّ نقاشٍ حول أنماط الإنتاج الصفوية أن يتجاهل وجود القبائل البدوية. وقد كان نمط الإنتاج الرعوي هو النمط الوحيد الذي يمكن العثور عليه في المجتمع أو العمران البدوي هناك. وتشير كلمة البدو إلىٰ عدم وجود مسكنٍ دائمٍ، ويشير مصطلح الرعي إلىٰ أنَّ مورد الرزق هو

(١) Afshari, "The Pīshivarān and Merchants", 135.

(٢) Foran, "The Modes of Production Approach to Seventeenth Century Iran", 353.

منتجات الحيوانات المُسْتأنَسَة[١]. فتمدُّ هذه الحيوانات الرعاة بحاجاتهم الأساسية من الغذاء (الزبد والجبن واللحم والروب)، والشراب (الحليب)، والثياب (الجلود والصوف)، والوقود (الروث)، ووسائل النقل (الجمال والحمير والخيول والثيران)[٢]. ومثل الحالة العثمانية، كانت الحيوانات والأدوات وعناصر المسكن ملكًا للأفراد، في حين كانت المراعي والأراضي ملكيةً جماعيةً للقبيلة[٣]. وكانت الملكية تنتقل من فردٍ إلىٰ آخر في حركةٍ كانت تحدث داخل نظام القرابة (مثل الزواج والميراث)، لا عن طريق علاقات السوق[٤]. وتتكوّن الطبقة التابعة من سائر أفراد القبائل، الذين يمتلكون حيواناتهم وأدواتهم ومسكنهم علىٰ أساسٍ فرديٍّ. أما مَنْ لم يكن لديهم ما يكفي من الحيوانات للعيش، فقد مثّلوا الطبقة الدنيا في نمط الإنتاج البدوي الرعوي، وكانوا يبيعون جهدهم للأعلىٰ منهم في ذلك النظام[٥].

كانت القبائل التركمانية في الأناضول من الشعوب البدوية الرعوية، وهي تهمُّنا مباشرةً لأنَّ تلك القبائل المختلفة لعبت دورًا مهمًّا في تأسيس الإمبراطورية الصفوية وتطوُّرها وسقوطها. ومن بين الأنواع المختلفة من الشعوب البدوية الرعوية، وُجِد نوع واحد فقط بين القبائل التركمانية، فكان هؤلاء من الرعاة متعدّدي الحيوانات الذين يربون الأغنام والماعز والماشية والإبل، ولكن كان الحصان هو أهم الحيوانات عند التركمان[٦]؛ وذلك لأنَّهم -في كثيرٍ من الأحيان- كانوا يحصلون علىٰ معاشهم عن طريق الغزو والإغارة، ولا غنىٰ عن الخيول من أجل ذلك.

---

(١) Coon, "Badw"; Spooner, "Towards a Generative Model of Nomadism", 198-9.

(٢) Krader, (Social Organization in the Mongol-Turkic Pastoral Nomads), 317.

(٣) Foran, "The Modes of Production Approach to Seventeenth Century Iran", 351.

(٤) Helfgott, "Tribalism as a Socioeconomic Formation", 42.

(٥) Foran, "The Modes of Production Approach to Seventeenth Century Iran", 352.

(٦) Bacon, "Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia", 46.

من الضروري أن نذكر في هذه المرحلة أنَّ المقصود بالقبيلة غيرُ دقيق. وقد أشار ريتشارد تابر إلىٰ عدم اتفاق العلماء علىٰ المستوىٰ الذي يشير إليه مصطلح القَبَليَّة أو العصبة، ومما زاد من اللَّبْس وجود المصطلحات المحليَّة، مثل: الإيل، والعشيرة، والقبيلة، والطائفة، والأويماق، والأولوس. فلهذه المصطلحات معانٍ متعدِّدة، وكثيرًا ما كانت تُعَدُّ مترادفةً وتُستخدم بلا تدقيقٍ فيما يتعلَّق بالمستوىٰ الذي تشير إليه[١].

مقاربات سقوط الدولة الصفوية ونمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة: منظور خلدوني

كان معظم الحكَّام الصفويين بعد الشاه عباس الأول ضعفاء وعاجزين، أما عباس الثاني (١٦٤٢-١٦٦٦م) فقد كان استثناءً من ذلك. وكان اثنان من الشاهات، الشاه سليمان والشاه سلطان حسين، لا يهتمَّان بشؤون الدولة، وتبيَّن أنهما أضعفُ شاهات الصفويين، وقد حَكَما من عام ١٦٦٦م حتىٰ عام ١٧٢٢م. وفي تلك المدَّة من الحكم العاجز، رسَّخ العلماء المجتهدون استقلالَهم عن الشاه، وادعوا أنهم الممثلون وحدهم للإمام الغائب؛ ولذلك فهم المصدر الوحيد للسلطة الشرعية[٢]. ومنذ ذلك الحين أصبحت البلاد أكثر اضطرابًا، لعوامل داخلية وخارجية.

فمن الناحية الخارجية، تكرَّرت غارات البلوش والأفغان والعرب علىٰ الحدود. وفي الواقع، عندما داهم البلوش كرمان، لجأ الشاه سلطان حسين إلىٰ أمير جورجيا جيورجي الحادي عشر، الذي كان يزوره آنذاك، وطلب منه العون وعيَّنه حاكمًا علىٰ كرمان في عام ١٦٩٩م، فنجح جيورجي في صدِّ الغزاة[٣]. وبعد ذلك بعشر سنوات، قتل الأفغان الغلجائيون جيورجي تحت قيادة مير ڤايز، واستولوا علىٰ قندهار من الصفويين. وفي عام ١٧٢٢م، حاصر محمود بن مير ڤايز أصفهان، حتىٰ تنازل الشاه سلطان

---

(١) Tapper, "Confederations, Tribal".

(٢) Savory, (Iran Under the Safavids), 238.

(٣) Savory, (Iran Under the Safavids), 241.

حسين عن المُلك وتوَّج محمود نفسه شاهًا لبلاد فارس. وعندما خلفه الشاه أشرف في عام ١٧٢٥م، سيطر الأفغان علىٰ المراكز الحضرية الرئيسة في وسط إيران وجنوبها. ثمَّ توقف توسُّع الأفغان أمام القائد العسكري الصفوي نادر خان، الذي كان في الواقع من قبيلة أفشار، وهي إحدىٰ قبائل القزلباش. فتحالف نادر خان مع طهماسب الثاني، وقاتل الأفغان وطردهم من إيران في عام ١٧٣٠م، ووضع طهماسب الثاني علىٰ العرش. ثمَّ خلعه بعد ذلك، وتولَّىٰ الحكم وصيًّا علىٰ العرش في عهد الشاه الرضيع عباس الثالث، ثمَّ توَّج نفسه في النهاية باسم نادر شاه، وهو أول حاكم في الدولة الأفشارية[١]. ثمَّ حلَّ الزندُ محلَّ الدولة الأفشارية، وحكموا في البداية تحت اسم إسماعيل الثالث الصفوي، وبعد وفاته في عام ١٧٧٣م، اندلع القتال بين الزند في الجنوب والقاجار في الشمال. ونجح القائد القاجاري آقا محمد خان في التخلُّص من الزند، وجعل طهران العاصمةَ الجديدة، وتُوِّج شاهًا في ربيع عام ١٧٩٦م[٢].

وقد ظهرت بعض الآراء لتفسير أسباب سقوط الصفويين، والمرجع القياسي في ذلك هو مناقشة فلادمير مينورسكي لأسباب السقوط، وقد سردها فيما يلي:

(أ) اختفاء الأساس الديني للدولة الذي أقامه الشاه إسماعيل الأول دون أن تحلَّ محلَّه أيديولوجية بديلة.

(ب) المعارضة داخل المؤسسة العسكرية الفارسية.

(ج) اختلال التوازن بين أرضِ الدولة وأرضِ الشاه.

(د) الدور غير المسؤول للحريم والملكة الأُم والخصيان، الذين كوَّنوا ما يشبه «حكومة الظل».

---

(١) Savory, (Iran Under the Safavids), 253.

(٢) Lambton, (Qajar Persia), 11-12.

(هـ) عدم كفاءة الحكَّام الذين نشؤوا في رعاية الحريم، فكانوا يجهلون العالم في الخارج[١].

ولم يخرج الباحثون في الحقبة الصفوية -مثل لورانس لوكهارت وروجر ساڤوري- عن تلك القائمة، فشدَّد لوكهارت علىٰ الفشل الشخصي للشاهات، ومال ساڤوري إلىٰ التركيز علىٰ العوامل البنيوية التي ذكرها مينورسكي[٢]. وقد قيل إن آراء لوكهارت حملت نزعة المركزية الأوروبية؛ لأنَّه اهتمَّ كثيرًا -علىٰ سبيل المثال- بدور العوامل المأخوذة من التاريخ التجاري والدبلوماسي الأوروبي في معالجته لسقوط الصفويين[٣]. وقد وصف في تملُّق زائد بطرس الأكبر وغزوه لإيران:

«ومن الخصال الرفيعة في بطرس: رغبتُه في الدفاع عن قضية الأقليات المسيحية في بلاد فارس، التي سمع بلا شكٍّ عن محاكماتها ومحنها كثيرًا من ألكسندر أركيلوڤيتش وغيره من الجورجيين، وكذلك من الأرمن؛ ولعلَّ رغبته تلك لم تتخذ صورتها المحدَّدة حتىٰ أوائل القرن الثامن عشر»[٤].

ويتابع جون فوران المناقشة في دراسةٍ قيِّمةٍ عن دور العوامل البنيوية، فيلفت الانتباه إلىٰ المشكلات الاقتصادية التي واجهتها الدولة الصفوية المتأخرة، ونَظَر في عجز الميزان التجاري والأزمات المالية والتضخُّم والاستغلال الضريبي والفساد[٥]. ثم جاء رودي ماتْي بأحدث دراسة شاملة، وقدَّم حجةً قويةً ذكر فيها عدَّة عوامل أسهمت في تدهور الدولة الصفوية، وذهب إلىٰ أنَّ إمبراطوريةً كالدولة الصفوية لا يمكنها أن تتماسك إلَّا بترتيبٍ تفاوضيٍّ يحقِّق المصلحة لمختلف مجموعات المصالح، مثل زعماء القبائل والعلماء، وناقش العوامل التي عملت ضد هذا النموذج.

---

(١) Minorsky, (Tadhkirat al-Mulūk), 23-4.

(٢) Foran, "The Long Fall of the Safavid Dynasty", 282.

(٣) Dickson, "The Fall of the Ṣafavi Dynasty", 511.

(٤) Lockhart, (The Fall of the Ṣafavī Dynasty), 60, cited in Dickson, "The Fall of the Ṣafavi Dynasty", 511.

(٥) Foran, "The Long Fall of the Safavid Dynasty".

ويخلُص ماتثي إلىٰ أنَّه في القرن السابع عشر، كانت القيادة في جميع مستوياتها -السياسية والعسكرية والإدارية- قاصرةً وعاجزةً عن حلِّ المشكلات الاقتصادية الملحَّة. وألقىٰ باللائمة في ذلك السقوط علىٰ القيادة[1].

لقد كشفت المعالجات السابقة لتراجع الدولة الصفوية وسقوطها حقائقَ مهمَّة، وقدَّمت حججًا قويةً لشرح أسباب انطفاء شعلة الصفويين في النهاية. لكنَّ تلك الدراسات في أغلبها قد عدَّدت عوامل التراجع، ولم تقدِّم إطارًا نظريًّا لتحليل سقوط الدولة. ولا أقول إنَّ ذلك نقطة ضعف في الدراسات المذكورة سابقًا، لكنني أريد الكشف عمَّا إذا كان الإطار الخلدوني يمكن أن يضيف أيَّ شيء إلىٰ رواية سقوط الصفويين.

عندما ذكر مينورسكي عدم وجود أيديولوجية بديلة للأفكار الدينية التي أقامها الشاه إسماعيل، كان ذلك يطرح السؤال عن الأساس المادي لتلك الأيديولوجية. والسؤال الخلدوني هنا: ما مجموعة التضامن التي كانت متاحةً لتلقي هذه الأيديولوجية، التي كان من الممكن أن تلعب دور الجماعة ذات العصبية الأقوىٰ، بعد عقودٍ من إبعاد القزلباش الذين كانوا حَمَلة الأيديولوجية السابقة؟ فلا بدَّ أن توجد مجموعة بديلة لتحمل الأيديولوجية البديلة. ومنطق النظام هنا أنه إمَّا أن تحكم مجموعة أخرىٰ من النَّسَب نفسِه، بعصبية وأيديولوجية أضعف، وإمَّا أن تأتي مجموعة جديدة من نَسَبٍ آخر لتؤسِّس دولةً جديدةً. وفي كلتا الحالتين، فليس أنَّه عندما اجتمعت تلك العوامل الخارجية والداخلية أدىٰ ذلك إلىٰ التراجع، كما توحي بذلك الدراسات السابقة، بل إنَّ الطريقة التي ظهرت بها الدولة الصفوية هي التي أرست منطقَ السقوط، فإنَّ الدعم القَبَلي للدولة في مرحلتها التكوينية ثم انغماسهم في الحياة الحضرية عن طريق نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة أدىٰ إلىٰ تحريك سلسلة من الأحداث، لم يعُد رجال القبائل فيها قوة مقاتلة، بل أصبحوا تهديدًا للنخبة الحاكمة التي

---

(١) Matthee, (Persia in Crisis), 243-4.

ساعدوا في إيصالها إلىٰ السلطة. فلذلك سعىٰ البيت الحاكم إلىٰ تهميشهم. وإنَّ قيام البيت الحاكم بإبعاد رجال القبائل هو ما يسميه ابن خلدون بتلاشي العصبية. وتلك الأيديولوجية البديلة التي «اقترحها» مينورسكي لم تكن لتمنع أو تبطئ من التراجع، إذا لم توجد مجموعة تشارك البيت الحاكم في العصبية لتقدِّم له الدعم العسكري. وفي الواقع، لقد ظهرت عصبية جديدة، وهي عصبية الأسرة القاجارية، التي لم تعُد تشارك الصفويين في العصبية، بل أسَّست دولتها الخاصَّة. وبعبارة أخرىٰ، لقد كانت الأيديولوجية البديلة موجودةً بالفعل ولكن في عائلةٍ بديلةٍ أسهمت في إسقاط الصفويين.

في بداية الفصل، ناقشتُ فكر ابن خلدون فيما يتعلَّق بدعم القوة العسكرية القَبَليَّة للدولة الصفوية. ولكن ما قامت الإمبراطورية الصفوية إلَّا وبدأت محاولات امتصاص القبائل الداعمة في الحياة الحضرية للإمبراطورية، أو بالمصطلح الخلدوني: بدأت محاولات الاستغناء عن العصبية. وفي نهاية المطاف، أصبحت القوىٰ التي وقفت وراء تكوين الدولة مصدرًا لقلقلة الدولة الجديدة، وأصبح استقرار الدولة الجديدة يعتمد علىٰ قدرتها علىٰ تدمير أساسها البدوي. وكان النمط السائد في المجتمع الحضري في الإمبراطورية الصفوية هو نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة، لا نمط الإنتاج السلعي البسيط؛ لأنَّ غالب السكَّان كانوا يعيشون خارج البلدات والقرىٰ[١]. لكنَّ نمط الإنتاج السلعي البسيط هو الذي كان ينتج البضائع التي يريدها البدو الرعاة، لكنهم عندما غزوا الدولة وأسَّسوا دولة جديدة، انغمسوا في نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة. وعند تأسيس الدولة عن طريق الدعم القَبَلي، تنشأ مشكلة توفير المكافآت الكافية للنُّخب القَبَليَّة وجيوشها التي تتطلَّع الآن إلىٰ حياة حضرية أكثر ترفًا، فكان منح الإقطاعات (التيول والسيورغال) لزعماء القبائل يحقِّق الهدف من هذه المكافآت. ولكن في أعين الحاكم، كان زعماء القبائل المهيمنة الذين صعدت الدولة علىٰ أكتافهم يمثِّلون تهديدًا له بعد تأسيس الدولة، فلجأ

(١) Floor, (The Economy of Safavid Persia), 3-4.

الحكَّام إلىٰ تهميشهم بالأدوات التي كانت من سمات نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة. ويُعَدُّ هذا التهميش والإبعاد التالي له الذي أصاب رجال القبائل تراجعًا في العصبية -بالمصطلح الخلدوني- التي كانت تشترك فيها قبائل القزلباش مع الحكَّام الصفويين.

وعندما نشأت الإمبراطورية الصفوية، أقطعت الدولة لزعماء قبائل القزلباش منافع الأراضي في إيران، فيما يُعرَف بنظام التيول.

كانت أراضي التيول غير وراثية، خلافًا للسيورغال[(١)]. وكما يشير بيرت فراغنر: «كان السبب في تجنُّب الحكَّام لإقطاع السيورغال في تلك الحالات هو قَصْدهم إلىٰ تقييد استقلال الأمراء الكبار في المقاطعات، رسميًّا علىٰ الأقل»[(٢)]. وهذه من الحالات التي يحاول فيها الحاكم أن يستغني عن العصبية خوفًا من أن يسعىٰ رجال القبائل -الذين وصل إلىٰ السلطة بمساعدتهم- إلىٰ اغتصاب السلطة. وكان لهذه المخاوف أساسٌ صحيح، فقد بذل العديد من زعماء القبائل جهدَهم لتعظيم سلطتهم حكَّامًا وملَّاكًا للأراضي عن طريق الزواج ومصاهرة القبائل الأخرىٰ. ومما يوضِّح هذا الأمر جيدًا زواجات محمد حسن خان قاجار، عندما تزوَّج نسوةً غير قاجاريات؛ فكان الزواج من خارج القبيلة وسيلةً لتقوية وضعه الاقتصادي والسياسي خارج قبيلته، وتعزيز سعيه إلىٰ العرش[(٣)].

وقد بدأت محاولات الحكَّام الصفويين لتهميش القزلباش منذ عهد إسماعيل الأول، ففي عهده بدأ اتجاه التقييد والحدّ من نفوذ القزلباش. ومنذ عام ١٥٠٨م، لم يعُد الشاه إسماعيل يعيِّن زعيم القزلباش في منصب الوكيل، أو نائب الشاه. كما لجأ إلىٰ تكتيكٍ آخر، وهو استبدال زعماء المناطق القبلية للحدِّ من نفوذهم، فقد عيَّن إسماعيل محمد بك -وهو من قبيلة استاجلو- في منصب أمير الأمراء، كما جعله مسؤولًا عن المنطقة

---

(١) Fragner, "Social and Internal Economic Affairs", 509.

(٢) Fragner, "Social and Internal Economic Affairs", 513-14.

(٣) Helfgott, "Tribalism as a Socioeconomic Formation", 51.

القَبَليَّة لحسين بك، وهو من قبيلة شاملو. وبذلك لن يتمكَّن أمير الأمراء من الحصول علىٰ مستوىٰ الدَّعم من رجال قبيلة شاملو الذي كان سيحصل عليه لو كان من قبيلتهم[١].

ولم تنجح محاولات السيطرة علىٰ القزلباش، بل حكم القزلباش إيران لمدَّة ما (١٥٢٤-١٥٣٣م)[٢]. ومع ذلك، فقد استمرَّ الشاه عباس (١٥٨٨-١٦٢٩م) في محاولاته للحدِّ من نفوذ القزلباش. وقد كان الحدُّ من نفوذهم ضروريًّا للحكَّام الذين لا يريدون أن يغتصب أحدٌ سلطتَهم، لكنهم في الوقت نفسِه كانوا يعتمدون علىٰ القزلباش في خدماتهم العسكرية، فكان من الضروري تقليلُ ذلك الاعتماد. وكان الحلُّ الذي توصَّل إليه الشاه عباس هو إنشاء فرقة عسكرية من الغلمان أو عبيد الأُسرة الملكية، وكان هؤلاء الغلمان من الأسرىٰ السابقين من جورجيا وأرمينيا، فتحوَّل العديد منهم إلىٰ الإسلام، ودُرِّبوا ليصبحوا سلاح الفرسان في الجيش الدائم للشاه[٣]. ولحلِّ مشكلة تكاليف هذا الجيش من الغلمان، حوَّل الشاه عباس أراضي الممالك -التي كانت تُقطع لزعماء القزلباش في نظام التيول- إلىٰ أراضي الشاه أو التاج، وبدأ يعيِّن الغلمان في إدارتها[٤]. وكان القصد من ذلك تقليص قوة القزلباش ونفوذهم، لكن تلك السياسة لم تكن ناجحةً، فقد كان جيش الغلمان ضعيفًا عسكريًّا، وأدت سياسة تعيينهم مسؤولين عن تلك الأراضي إلىٰ إضعاف الدولة عسكريًّا. وفي أوقات الأزمات، أُعيد القزلباش إلىٰ مناصبهم السابقة؛ لأنهم كانوا أقدرَ علىٰ الدفاع عن أراضي الشاه[٥]. كما استخدم الشاه عباس أيضًا أسلوب نقل مجموعاتٍ من القزلباش من قبيلة ما إلىٰ المناطق القَبَليَّة التي تسيطر عليها قبيلةٌ أخرىٰ، علىٰ أملِ إضعاف الروابط القَبَليَّة[٦]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، عيَّن الشاه عباس

---

(١) Savory, (Iran Under the Safavids), 50-1.

(٢) Savory, (Iran Under the Safavids), 51, 56.

(٣) Savory, (Iran Under the Safavids), 78-9.

(٤) Savory, (Iran Under the Safavids), 80.

(٥) Savory, (Iran Under the Safavids), 80-1.

(٦) Savory, (Iran Under the Safavids), 81.

الجورجيين والأرمن والشركس -أي من غير المسلمين- في أعلىٰ المناصب في الدولة[١]. وعلىٰ المدىٰ الطويل، أدت سياسات تهميش القزلباش إلىٰ إضعاف الدولة عسكريًّا واقتصاديًا، لكنها لم تنجح في الواقع في تهميشهم بالفعل. ويلاحظ جاكوب هورويتز أنه في نهاية عهد عباس، كان خمسة من الحكَّام الستة للمقاطعات ما زالوا من زعماء القزلباش[٢].

كان إقطاع زعماء القبائل لمنفعة الأراضي أمرًا استراتيجيًّا، من حيث إنه كان يسدِّد رواتبهم، ويؤدي في الوقت نفسِه إلىٰ ضعف عصبيتهم. وفي الواقع، أظهرت الدلائل تراجعَ العصبية في إيران الصفوية، كما يتضح هذا من معاناة زعماء القبائل لتعبئة القوات الكافية[٣]. ويمكن إعادة صياغة هذه الرواية علىٰ المستوىٰ النظري، من حيثُ العلاقة بين نمطِ الإنتاج البدوي الرعوي ونمطِ الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة. ففي سياق نمط إقطاع المنفعة، تعاني عصبية القبائل الحاكمة من التدهور.

ثم تفاقم أَثَر الانغماس في الدولة علىٰ العصبية بسبب تكتيكٍ آخر وَصَفه ابن خلدون ولجأ إليه الحكَّام الصفويون. فكما ذكرنا سابقًا عن ابن خلدون، فما إن تنشأ الدولة بمساعدة القوة العسكرية القَبَليَّة، يسعىٰ الحاكم إلىٰ الاستغناء عن دعم تلك المجموعة. لكنَّ الصورة التي وقع بها ذلك في إيران الصفوية تختلف عمَّا وصفه ابن خلدون، فقد وصف ابن خلدون أنَّ الحاكم يسعىٰ إلىٰ تقليم تطلُّعات القبيلة التي تشاركه في العصبية بالاعتماد علىٰ الموالي والأتباع الذين نشؤوا في ظلِّ العصبية، أو علىٰ الجماعات القَبَليَّة الأخرىٰ من خارج نَسَبِه الذين دخلوا في ولايته[٤]. لكنَّ الحكَّام في إيران الصفوية سَعوا إلىٰ الاستغناء عن الدعم

(١) Savory, (Iran Under the Safavids), 81.

(٢) Hurewitz, "Military Politics in the Muslim Dynastic State", 103.

(٣) Reid, (Tribalism and Society in Islamic Iran), 129.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٦١.

العسكري القَبَلي تمامًا، فقد حاول الشاه عباس الحدَّ من قوة نخبة القزلباش عن طريق إنشاء جيش الغلمان المذكور سابقًا[١].

ووفقًا للنموذج الخلدوني، فإذا سقط البيت الحاكم فقد يحلُّ محلَّه بيتٌ آخر من النَّسَب نفسِه، معتمدًا علىٰ عصبية مجموعة النَّسَب الأوسع. وقد تحصل القبيلة التي تمثِّل المجموعة ذات العصبية الغالبة علىٰ المُلك، إمَّا عن طريق السيطرة المباشرة علىٰ الدولة بالفعل، وإمَّا بتقديم المساعدة للدولة. وقد سلكت الحالة الصفوية المسارَ الأول، فعندما تراجعت الدولة عسكريًّا واقتصاديًّا، أفسحت الطريق لحكم القبائل نفسها التي دعمت صعودها في البداية، وهي قبائل الأفشار والزند والقاجاريين. فقد انتقل المُلك من فرع أو قبيلة ما (إيل) ومن اتحاد قبائل القزلباش إلىٰ قبائل أخرىٰ، واستمرَّ المُلك داخل تلك الأُمَّة حتىٰ تلاشت عصبيتُها تمامًا، أو حتىٰ انقرضت المجموعات المختلفة التي تتكوَّن منها تلك الأُمَّة[٢].

وكانت آخر قبيلة من القزلباش تمكَّنت من التغلُّب علىٰ قبائل القزلباش الأخرىٰ لتأخذ مكان الصفويين هي قبيلة القاجار. وقد تكوَّنت القوة العسكرية للقاجار من سكَّان القبائل. وكان الشاهات يطالبون زعماء القبائل بتعبئة رجالهم في الربيع، وعادةً ما كان الجيش يُسرَّح من الخدمة مع اقتراب الشتاء[٣].

ولكن علينا أن نفترض أن عصبية القاجار كانت أضعفَ من عصبية الصفويين في ذروة قوتهم، ويتضح هذا في سعي الحكَّام القاجاريين الأوائل إلىٰ إيجاد شرعية لحكمهم وسلطتهم؛ وذلك لأنَّ القاجار -خلافًا للصفويين- لم يتمكَّنوا من ادعاء انتسابهم إلىٰ الإمام الغائب، لكنَّهم

---

(١) Savory, "The Safavid State and Polity", 195-6.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٤٠؛

Sarīal-Qalam, (Farhang-i Siyāsī-yi Irān), 73.

(٣) "Army vii. (Qajar Period", (Encyclopœdia Iranica), online at:

www.iranicaonline.org/articles/army-vii-qajar#pt1 (accessed 19 April 2012).

استخدموا العديد من أشكال الخطاب التي استخدمها شاهات الصفويين للإشارة إلىٰ أصولهم المقدَّسة، فقد انتحلوا -علىٰ سبيل المثال- لقب «ظل الله في الأرض»[١]. وهذا الأمر له دلالته، وهي أنهم اضطروا إلىٰ استعارة الألقاب من الصفويين بدلًا من إنشاء ألقابٍ أخرىٰ لأنفسهم.

لقد تأسَّست الإمبراطورية الصفوية نتيجةً لهجرات القبائل البدوية. وقد سعىٰ الحكَّام إلىٰ تقليص سلطة الجماعات القَبَليَّة بعد وصولهم إلىٰ السلطة. ولكن لعدَّة قرونٍ حتىٰ القرن العشرين، كانت القوة العسكرية القَبَليَّة ضروريةً لإقامة سلطة الدول. فما أسباب انتشار القوة القَبَليَّة في إيران؟ من أسباب ذلك ما يتعلَّق بالجغرافيا؛ ففي حالة إيران، كانت التضاريس تجعل الحكم المركزي عسيرًا، خلافًا لمناطق أخرىٰ مثل الإمبراطورية العثمانية، فقد جعلت التضاريس الجبليَّة السيطرة علىٰ القبائل أمرًا عسيرًا. والسبب الآخر هو موقع المجموعات القَبَليَّة المختلفة؛ ففي إيران، كان سكَّان القبائل (الذين يُقدَّر عددهم بنصف مجموع السكَّان الإيرانيين في بداية القرن التاسع عشر)[٢] يحتلون مناطقَ جغرافيةً واسعةً من الإمبراطورية[٣]. والسبب الثالث أنَّ أصحاب التيول كان من بينهم عددٌ كبيرٌ من خانات القبائل، أي إنهم كانوا في الجملة من سكَّان القبائل. والسبب الآخر هو أنَّه بقطع النظر عن كثرة القبائل البدويَّة المستقلَّة والمسلَّحة في إيران، فقد كانت الدول الإيرانية تعتمد اعتمادًا كبيرًا علىٰ القبائل في قوتها العسكرية[٤]. وإنَّ قرب الجماعات القَبَليَّة من الدولة المركزية في إيران، إلىٰ جانب أنهم كانوا المحاربين الغالبين، جعلهم التهديدَ الدائم أمام الدولة.

---

(١) Meredith, "Early Qajar Administration", 60.

(٢) Issawi, (The Economic History of Iran, 1800-1914), 20.

(٣) Keddie, "Class Structure and Political Power", 306.

(٤) Lambton, (Qajar Persia), 47, 97.

الخاتمة

كان الشغل الشاغل لهذا الفصلِ هو إقامة الحجَّة علىٰ قوة النظرية الخلدونية عن تكوين الدولة عند تطبيقها علىٰ طبيعة الاقتصاد السياسي أو أنماط الإنتاج لإيران الصفوية. وقد أشرت إلىٰ طريقٍ للجمع بين إطار أنماط الإنتاج ونظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة، وكان مجال التطبيق هو التاريخ الإيراني. وفي حين أنَّنا تناولنا النظام الاقتصادي لإيران الصفوية من حيثُ المفاهيم الماركسية، فقد وصفنا عوامل التغيير من حيثُ نظرية ابن خلدون لتكوين الدولة. وكما ذكرنا في البداية، فإنه يمكن وصفُ الاقتصاد السياسي الصفوي من حيثُ نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة، كما يقدِّم عمل ابن خلدون إطارًا نظريًّا يمكن من خلاله فهمُ صعود الإمبراطورية الصفوية وعوامل التغيير فيها.

لقد قال ابن خلدون إنَّ هدف المجتمع البدوي هو أن يتحوَّل إلىٰ المجتمع الحضري: فيسعىٰ التجمُّع المنظَّم من البدو إلىٰ الوصول إلىٰ نمط الحياة الحضرية. ويستمرُّ التفاعل بين نوعي المجتمعات، فيغزو البدو الحضر، ثم ينغمس البدو تدريجيًّا في ثقافة الحياة الحضرية ومؤسساتها. ويمكن إعادة صياغة ذلك من حيثُ إطار أنماط الإنتاج: يُعَدُّ إنشاء الدولة الجديدة علىٰ أساس الدعم العسكري القَبَلي هو البُعْد السياسي للتفاعل بين نمط الإنتاج البدوي الرعوي من جهة، وبين نمط إقطاع المنفعة والنمط السلعي البسيط من جهة أخرىٰ. ومن أجل أن تستمرَّ الدورة الخلدونية، يجب أن ينغمس البدو في الدولة الجديدة بعد استقرارهم في البلدات والنجوع والقرىٰ في نمط الإنتاج القائم علىٰ إقطاع المنفعة، فيفقدوا خصالهم البدوية وروحهم القتالية، ويشهدوا ضعف عصبيتهم؛ أي شعورهم بالتضامن والالتحام مع النخبة الحاكمة التي ساعدوها في الوصول إلىٰ السلطة. وشرط استمرار الدورة هو أن يقع هذا كلُّه، فتفسح الدولة المجالَ أمام الحشود الجديدة من البدو غير المتحضرين، الذين يتطلَّعون في حسدٍ إلىٰ غنائم المدن. وشرط حدوث ذلك هو خضوع الأجيال المبكِّرة من البدو الذين أنشؤوا الدولة وأصبحوا الآن مستقرين في حياة الحضر لتغييرٍ تدريجيٍّ

حتىٰ تضيع قوتُهم التي كان يخشاها البدو الآخرون. ويمكن فهم الآليات التي توجب ذلك بمعرفة كيفية انغماس البدو الرعاة في المجتمع الحضري، عبر المناصب الموجودة في نمط إقطاع المنفعة ونمط الإنتاج السلعي البسيط. وأختم هذا الفصل بعبارة لرودي ماتثي عن أهمية ابن خلدون في التاريخ الإيراني:

«يجسِّد مسار الدولة الصفوية من أوجه شتَّىٰ نموذجَ ابن خلدون الشهير عن التقلُّب المستمر لدول الشرق الأوسط فيما قبل العصر الحديث. وهي أصدق تمثيلًا لذلك النموذج من الإمبراطورية العثمانية، لقصرِ عُمرها وانهيارها المفاجئ، وأقرب إلىٰ النموذج أيضًا من الدولة المغولية بسبب الإلهام الديني الذي غذَّىٰ صعودها والتقاعس الذي عجَّل بسقوطها؛ فمن المحارب القائد الشاه إسماعيل الأول، إلىٰ الشاه سلطان حسين الضعيف المحبوس في قصره، ومن مقاتلي القزلباش الذين ساعدوا إسماعيل في غزو الأراضي وضمِّها إلىٰ الدولة باسم عقيدة الرجعة الشيعية، إلىٰ نخبة البلاط التي أخلدت إلىٰ وسائد القصر وفضلتها علىٰ قساوة السرج، وتخلَّت عن الحرب وعرَّضت البلاد لهجوم مجموعة جديدة من رجال القبائل ذوي البأس. وقد يُنظر إلىٰ انحطاط الصفويين وسقوط دولتهم علىٰ أنه المصير الطبيعي لنظام غير مستقر يحكم أرضًا غير مستقرة، وهي حالة أخرىٰ من سلسلة طويلة تمتدُّ من الدولة الأخمينية إلىٰ الدولة القاجارية. لقد كانت الدولة الصفوية كيانًا ضعيفًا، مثل جميع دول ما قبل العصر الحديث، ولم تفلح في إلهام أيّ ولاءٍ حقيقيّ، وواجهت من العقبات ما يفوق قدرتها علىٰ الحكم والسيطرة، ولم يكن تماسكها عن عمدٍ، بل كان بقوة الاستمرار أو القصور الذاتي. ولذلك فإنَّ استمرار مدَّة حكمها أكثر إلغازًا من زوالها المفاجئ، ولا يميزها عن جميع الدول الأخرىٰ التي حكمت إيران حتىٰ القرن العشرين إلَّا ارتباط نظامها السياسي الصفوي بعقيدة الشيعة الاثني عشرية، والحدود الدينية والإقليمية المتداخلة التي تسبَّبت فيها، وكونها (وهذا محلُّ شكٍّ) أولَ دولة قومية إيرانية»[1].

---

(1) Matthee, (Persia in Crisis), 243.

إنَّ تبنِّي ماتثي للنموذج الخلدوني أمرٌ مشجِّع، لكنه مُحيِّر أيضًا إلىٰ حدٍّ ما؛ لأنه لا يبدو أنه يقرأ التاريخ الصفوي في كتابه «**بلاد فارس في أزمة**» (بالإنكليزية: Persia in Crisis) قراءةً خلدونيةً. وقد كانت القراءة الخلدونية ستشير إلىٰ أنَّ سقوط الصفويين نتيجةٌ حتميةٌ موافقةٌ لطبيعة الأشياء، وأنَّ انهزامهم أمام «حفنة من أراذل رجال القبائل»[1] لم يكن مفاجأةً.

(١) Matthee, (Persia in Crisis), 244.

الفصل الثامن
تطبيق النظرية الخلدونية على الدول العربية الحديثة: السعودية وسوريا

من أكثر جوانب تطوير علم الاجتماع الخلدوني تحديًا هو مجال تطبيق النظرية علىٰ الدولة الحديثة. فها هنا الإقرار بأنَّ استخدام ابن خلدون لا يقتصر علىٰ ادعاء أنه رائد العلوم الاجتماعية الحديثة أو أنَّ أعماله قابلةٌ للتطبيق في دراسة صعود دول ما قبل العصر الحديث وسقوطها، وبأنَّ إطار ابن خلدون يُقدِّم بديلًا لنظريات الدولة الحديثة المعاصرة.

ومن المهم هنا ملاحظة أنَّه علىٰ الرغم من أنَّه جرت مناقشاتٌ لوجهات النظر المختلفة حول الدولة الحديثة فيما يتعلَّق بالدول العربية، فلم تكن هناك أيُّ محاولاتٍ لإدخال ابن خلدون في تلك المناقشات. وتشمل النظريات والمفاهيم التي كثُر استخدامها لمناقشة الدول العربية ما يلي[1]:

١- مدرسة القانون الدستوري، التي تركِّز علىٰ «الشخصية المعنوية» للدولة، والسيادة، والصالح العام.

٢- رأي غرامشي حول هيمنة الدولة، الذي يركِّز علىٰ الهيمنة الأيديولوجية بدلًا من سلطة القَسْر أو الإكراه.

---

(١) أعتمد هنا علىٰ ما ذكره نزيه الأيوبي في الفصل الأول من كتابه «**تضخيم الدولة العربية**» (بالإنكليزية: Over-Stating the Arab State).

٣- نظرية الاستقلال النسبيّ للدولة، التي تركّز علىٰ الدور الوسيط للدولة بين طبقة ملّاك الأراضي، ورأس المال المحلي، ورأس المال الحضري.

٤- نظرية الاشتقاق، التي تقوم علىٰ النظرة الماركسية الكلاسيكية للدولة بوصفها السلطة التنفيذية التي تتولّىٰ شؤون الطبقة البرجوازية.

٥- نظرية الدولة ذات الاستبداد البيروقراطي، التي تربط بين الاستراتيجيات الاقتصادية التي تتبنّاها الدولة وبين التحالفات السياسية المتغيِّرة، مثل نزعة الشعبوية، والكوربوراتية (بالإنكليزية: Corporatism)، والاستبدادية البيروقراطية.

وفي هذا الفصل، أقدِّم تقييمًا نقديًّا لعلاقة ابن خلدون بدراسة الدولة الحديثة. وأنظر في تطبيق ابن خلدون علىٰ حالتَيْن من حالات تكوين الدولة وسقوطها في العالم الحديث، وهما: المملكة العربية السعودية وسوريا. وقد ازدادت أهمية هذا الموضوع في ضوء ظاهرة «الربيع العربي»، الذي لا شكَّ في أنه مشروعٌ غير مكتمل، قدَّم الكثير من البيانات إلىٰ المهتمين بوضع الاحتمالات وتحليلها.

صعود الدولة الوهابية

كانت الإمبراطورية العثمانية تفرض سلطتَها علىٰ الحجاز وشرق شبه الجزيرة العربية، لكنَّها لم تكن قادرةً علىٰ ذلك في المناطق الداخلية من شبه الجزيرة العربية، في المنطقة المعروفة باسم نجد. ونتيجةً لذلك، حكم أمراؤها المدن والواحات، وظلَّ سكَّان القبائل مستقلين[١]. وقد عقد الرجلان الرئيسان في صعود الدولة السعودية، محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣-١٧٩٢م)، تحالفًا استمرَّ حتىٰ يومنا هذا.

---

(١) Al-Rasheed, (A History of Saudi Arabia), 14.

أسَّس آل سعود -وهم إحدىٰ عشائر بني وائل- إمارةً صغيرةً في الدرعية. وقد كان محمد بن سعود (ت: ١٧٦٥م) نفسه شيخَ القبيلة ومالكًا للأراضي وسمسارًا. وبسبب الغياب الواضح للأصول القَبَليَّة وعدم وجود أيِّ فائض اقتصادي كبير، اقتصرت سلطة آل سعود علىٰ الدرعية. ومع ذلك، فقد اتسع دورهم في شبه الجزيرة العربية كثيرًا، نتيجةً للتحالف بين آل سعود ومؤسِّس حركة التوحيد محمد بن عبد الوهاب، وهو من بني تميم، القبيلة المنتشرة في واحات نجد. وقد رحل محمد بن عبد الوهاب في طلب العلم إلىٰ المدينة والبصرة والأحساء، ثم عاد إلىٰ بلده العيينة، وبدأ ينشر أفكاره[١].

كان محمد بن عبد الوهاب وأتباعه يطلقون علىٰ أنفسهم الموحدين أو أهل التوحيد[٢]. وقد رأىٰ محمد بن عبد الوهاب أنَّه يعيد العرب إلىٰ تعاليم التوحيد الصحيح للإسلام. ففي عصره، انتشر تقديس الأولياء وكذلك الأشجار والأشياء الأخرىٰ أيضًا، وكانت هذه كلُّها من مظاهر الكفر والشرك، فرأىٰ محمد بن عبد الوهاب أنَّ دوره هو اجتثاث هذه الممارسات، بالاهتمام بالتوحيد وإعادة الناس إلىٰ المعتقدات والممارسات الإسلامية الصحيحة.

بدأ محمد بن عبد الوهاب يفرض الأحكام والعقوبات في العيينة، وشمل ذلك رجم الزانيات حتىٰ الموت. ثم طُرِد من العيينة وتوجَّه إلىٰ الدرعية، حيث احتفىٰ به محمد بن سعود[٣]. وبحلول عام ١٧٤٤م، شرع محمد بن عبد الوهاب بعد تحالفه مع محمد بن سعود في الدعوة وشنِّ الغارات لهدم الأضرحة والقبور. وأدت هذه الأعمال إلىٰ تأسيس أول إمارة وهابية في وسط الجزيرة العربية. ثم اتسع هذا تدريجيًّا إلىٰ ما وراء الدرعية، ليشمل الرياض والخرج والقاسم، تحت قيادة عبد العزيز بن

---

(١) Al-Rasheed, (A History of Saudi Arabia), 16.

(٢) Habib, (Ibn Saud's Warriors of Islam), 3-4.

(٣) Al-Rasheed, (A History of Saudi Arabia), 17.

محمد بن سعود (١٧٦٥-١٨٠٣م)، ومكة والمدينة في عهد سعود بن عبد العزيز (١٨٠٣-١٨١٤م)[١].

وفي حين أنَّ القوات المقاتلة التي كانت متاحة لهم كانت مُستَمدَّةً من اتحاد شبه قَبَلي يتكوَّن من عناصر بدويَّة وحضريَّة، متحدين خلف الأفكار الوهابية الإصلاحية، فقد كان الاعتماد الأكبر علىٰ سكَّان المدن. وعلىٰ المستوىٰ السياسي، اتخذت الحركة الوهابية شكلَ المعارضة للإمبراطورية العثمانية الحاكمة، التي هزمتها في عام ١٨١٨م[٢].

بدأت الطبيعة الخلدونية للتحالف الوهابي السعودي، من حيثُ كونُها ظاهرةً سياسيةً دينيةً تعتمد علىٰ البدو، مع ظهور الإخوان [إخوان مَن طاع الله]. فحتىٰ العقد الأول من القرن العشرين، كان مؤسِّس المملكة العربية السعودية -وهو عبد العزيز بن عبد الرحمن آل سعود (١٨٨٠-١٩٥٣م)، ويُعرَف عادةً بابن سعود- يعتمد علىٰ سكَّان المدن في تشكيل جيشه. وعلىٰ الرغم من أنهم ظلوا علىٰ ولائهم له، فقد أدرك ابن سعود أنه لا يستطيع الاعتماد عليهم في تحركاته العسكرية بعيدًا عن الرياض، فلم يتمكَّنوا من مغادرة مزارعهم ومنازلهم للذهاب إلىٰ الحرب في مناطق بعيدة. فكان ما يحتاج إليه ابن سعود هو حراك البدو وولاءهم وشجاعتهم[٣]. ومما زاد من مشكلاته: التمرُّد الذي حدث من داخل عائلته؛ ولذلك لجأ إلىٰ رجال القبائل طلبًا للدعم العسكري[٤]. ومن بين الاتحادات القَبَليَّة المختلفة في شبه الجزيرة العربية، أسَّس ابن سعود قوةً عسكريةً قَبَليَّةً عُرِفت مجتمعةً باسم الإخوان أو «إخوان مَن طاع الله». وقد قامت بدورٍ حاسمٍ بين عامي ١٩١٧ و١٩٣٠م في الأحداث العسكرية والسياسية في سلطنة نجْد، التي أصبحت بعد ذلك المملكة العربية السعودية[٥].

---

(١) Al-Rasheed, (A History of Saudi Arabia), 21.

(٢) Al-Rasheed, (A History of Saudi Arabia), 23.

(٣) Habib, (Ibn Saud's Warriors of Islam), 15.

(٤) Habib, (Ibn Saud's Warriors of Islam), 15; Al-Rasheed, (A History of Saudi Arabia), 59.

(٥) Kostiner, "On Instruments and their Designers", 298-9.

كان الإخوان حركةً ظهرت في نجد، وتألَّفت من عدَّة قبائل بدويَّة تركت البداوة بمساعدةٍ من الأموال والبذور والمعدَّات التي قدَّمها ابن سعود. وقد استقرَّت تلك القبائل في الهجر (جمع هجرة) المختلفة، التي كانت تقع بالقرب من الآبار أو الواحات، وعملوا في الزراعة. ومن القبائل الكبرىٰ للإخوان: مطير وعتيبة وحرب وشمر[١]. ومثل القبائل البدويَّة المذكورة في مقدمة ابن خلدون، كانت القبائل المختلفة التي تألَّفت منها حركة الإخوان مرتبطةً بالإسلام وكذلك علاقات القرابة. ففيما يتعلَّق بالإسلام، اتَّحد مختلف رجال القبائل علىٰ الأيديولوجية العابرة للقبائل، التي تأسَّست علىٰ فهم الإسلام علىٰ المذهب الحنبلي، وفقًا لدعوة محمد بن عبد الوهاب[٢]. وفي الوقت نفسِه، كانوا يمثِّلون مجموعاتٍ تتبادل العونَ والمساعدة المعنوية والمادية[٣]. ويمكن تعريف الإخوان بأنهم رجال القبائل البدوية الذين تركوا حياة البداوة، وهاجروا للاستقرار في مستوطنات سُميت بالهجر، كما فعل النبي محمد ﷺ عندما هاجر من مكة إلىٰ المدينة، وأخذوا بأسلوب الحياة الإسلامي الصارم. وفي تلك الهجر، تعلَّموا علىٰ يد مجموعة من المعلمين سُموا بالمطاوعة[٤]. وكانت هجرتهم ترمز إلىٰ ترك الكفر والهجرة إلىٰ عالم الإسلام[٥]. وفي الحقيقة، كان الإخوان متعصِّبين ويرون أنَّ كل مَنْ لم يتبع فهمهم للإسلام فهو مشرك، وارتكبوا فظائعَ وحشيةً ضدهم[٦].

قدَّم الإخوان الدعم العسكري الذي احتاج إليه ابن سعود لغزو ذلك الجزء من شبه الجزيرة العربية الذي أصبح بعد ذلك المملكة العربية السعودية، والذي شمل مكة والمدينة وجدة، بحلول نهاية عام ١٩٢٤م.

---

(١) Vassiliev, (The History of Saudi Arabia), 227-8.

(٢) Habib, (Ibn Saud's Warriors of Islam), 16.

(٣) Vassiliev, (The History of Saudi Arabia), 228.

(٤) Kostiner, "On Instruments and their Designers", 298.

(٥) أمين الريحاني، تاريخ نجد الحديث وملحقاته، ص٢٦١، نقلًا عن:
Habib, (Ibn Saud's Warriors of Islam), 17.

(٦) Vassiliev, (The History of Saudi Arabia), 230-1.

ولكن ما إن وقعت تلك المنطقة الشاسعة تحت حكمه، واجه ابن سعود صعوبةً في حكمها، في ظل تراجع ولاء الإخوان، حيث عارض الإخوان جهود التحديث التي أرادها ابن سعود، وبدؤوا تمرُّدهم في عام ١٩٢٧م؛ وقد قُمِع هذا التمرُّد بمساعدة رجال من واحات نجد والبريطانيين[١]. وقد قدَّم البريطانيون مساعدةً كبرىٰ في ذلك، لرغبتهم في إقامة علاقاتٍ وثيقةٍ مع ابن سعود حتىٰ قبل اكتشاف النفط في منطقة نجد؛ لأنَّ صداقة ابن سعود كانت مهمَّةً للبريطانيين، لوقوع أراضيه بالقرب من حقول النفط الغنيَّة في بلاد فارس والعراق، التي كانت تحت السيطرة البريطانية[٢]. لكنَّ ابن سعود لم يرغب في القضاء علىٰ الإخوان تمامًا، بل غفر لهم ومنحهم حصةً ومصالحَ مكتسبةً في نظامه[٣]. وبعبارة أخرىٰ، كان الاستيعاب هو ما حيَّد خطر الإخوان، وليس الحرب[٤].

ويمكن ذكر تاريخ صعود الدولة السعودية وترسُّخ حكمها ودور الإخوان فيها بمصطلحاتٍ خلدونية. وكما رأينا في الفصول السابقة، فإن ابن خلدون يرىٰ أنَّ العصبية القوية ضروريةٌ لتأسيس بيتٍ من بيوت الشَّرف، الذي قد يقيم دولته بعد ذلك. وتنشأ رئاسة الزعيم من انتسابه إلىٰ المجموعة ذات العصبية الغالبة. والمعادلة هي أنَّ الرئاسة إنما تكون بالتغلُّب، ولا يتمُّ التغلُّب إلَّا بالعصبية[٥]. ولذلك فإنَّ «كل عصبية منهم إذا أحسَّت بغَلَبة عصبية الرئيس لهم أقرُّوا بالإذعان والاتباع»[٦]، «ثمَّ إنَّ القبيل الواحد، وإن كانت فيه بيوتاتٌ متفرِّقة وعصبياتٌ متعدِّدة، فلا بدَّ من عصبية

(١) Al-Rasheed, (A History of Saudi Arabia), 69. See Kostiner for more on the conflict between Ibn Saūd and the Ikhwān: "On Instruments and their Designers", 309f.

(٢) Silverfarb, "Great Britain, Iraq, and Saudi Arabia", 243.

(٣) Habib, (Ibn Saud's Warriors of Islam), 154.

(٤) بندر بن سلطان، الوطن، ١ يونيو ٢٠٠٤م، نقلًا عن:

Teitelbaum, "Terrorist Challenges to Saudi Arabian Internal Security".

(٥) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢١٣.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢١٣.

تكون أقوىٰ من جميعها تَغلبها وتَستتبعها وتلتحم جميعُ العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبيةٌ واحدةٌ كبرىٰ»[١].

كان الإخوان من قبائلَ كثيرةٍ وعصبياتٍ مختلفة، لكن التحامهم تحقَّق بسبب الأيديولوجية الوهابية. والالتحام هنا صورةٌ من صور الهيمنة، حيث تدخل المجموعة الأكبر في أيديولوجية العصبية الحاكمة[٢]. وعن طريق العصبية القائمة علىٰ التعاليم الوهابية، تمكَّن ابن سعود من توحيد قبائل الإخوان. ووفقًا للنموذج الخلدوني، فإن الدولة عندما تنشأ ويتولَّىٰ رجالُها المناصبَ المختلفة للطبقة الحاكمة، تبدأ شروط تراجع العصبية. وقد أشرنا سابقًا في هذا الكتاب إلىٰ أنَّ هذا قد يقع بإحدىٰ طريقتَيْن: **الأولىٰ** هي أن يشهد الجيل الثاني من رجال القبائل الذين أسَّسوا الدولة:

« تحوُّل حالهم بالمُلك والرَّفه من البداوة إلىٰ الحضارة، ومن الشَّظف إلىٰ التَّرف والخِصب، ومن الاشتراك في المجد إلىٰ انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، فتنكسر سَوْرةُ العصبية بعض الشيء وأما الجيل الثالث فتسقط العصبية [فيه] بالجملة»[٣].

والطريقة الثانية لسقوط العصبية تكون عند «استبداد الحاكم علىٰ قومه وانفراده دونهم بالمُلْك، وكَبْحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة»[٤]. وبعبارة أخرىٰ، فعندما تؤسِّس القبيلة دولتَها وتصبح سلطتُها شرعيةً، يبدأ الحاكم في الاستغناء عن العصبية. ثم لا يحكم بمساعدة شعبه، بل بمساعدة المجموعات القبلية الأخرىٰ التي تصبح من أوليائه وأتباعه. ويسعىٰ الحاكم إلىٰ استبعاد القبيلة التي كانت داعمةً له من السلطة. وفي ظلِّ تلك الظروف، تتلاشىٰ قدرة الزعيم القَبَلي علىٰ الحفاظ علىٰ العصبية.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٢٦-٢٢٧.

(٢) Salame, "Strong' and Weak' States", 32.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٨٨.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٩٦.

عندما نتحدَّث عن تلاشي العصبية، فإننا نشير إذن إلىٰ الظروف التي لم يعُد فيها الزعيم القَبَلي قادرًا علىٰ الحصول علىٰ الدعم القَبَلي، أي:

(١) عن طريق مناشدة روابط القرابة أو غيرها من الروابط الأخرىٰ.

(٢) بسبب ضعف الالتحام الاجتماعي، الناتج إمَّا عن الحياة الحضرية المترفة، وإمَّا عن سعي الحاكم إلىٰ الاستغناء عن العصبية.

وقد تراجعت العصبية في السعودية بسبب الطريق الثاني. فقد احتفظ ابن سعود بالسلطة لنفسِه، وواجه تمرُّد الإخوان. وقد أصبحت تلك المجموعات القَبَلِيَّة التي ساعدت في نشأة الدولة السعودية تهديدًا للدولة، فكان لا بدَّ من تهميشها، ولا بدَّ أيضًا من الاستغناء عن عصبيتها. وهذا ما فعله ابن سعود، بحشد دعم النجديين في الواحات والبريطانيين(١). ثم ازداد تراجع عصبية الإخوان عندما مَنَحهم ابن سعود مناصبَ سياسيةً وإداريةً في النظام.

لا توجد أيُّ مؤلفات تقريبًا تسعىٰ إلىٰ تفسير صعود الدولة السعودية بالمصطلحات الخلدونية، ومن الاستثناءات القليلة لهذا: الفيلسوف الأسباني أورتيغا إي غاسيت، الذي ادعىٰ أن تطوُّر تلك الدولة يتبع نصَّ القوانين التاريخية التي وَضَعها ابن خلدون؛ وغسان سلامة، الذي وضع معالجةً خلدونيَّةً لصعود الدولة السعودية(٢).

وننتقل الآن إلىٰ المعالجة الخلدونية لما يخصُّ مسألة سقوط الدولة السعودية، فممَّا يتعلَّق بهذه المناقشة عمل بيتر تورشين(٣). يستخدم تورشين نسخةً أُعيد بناؤها من نظرية ابن خلدون عن الدولة، لقياس إمكانية إنهيار الدولة السعودية. واتباعًا منه لجاك غولدستون، أطلق علىٰ هذه الصياغة: النظرية الديموغرافية البنيوية. ناقشت نظرية غولدستون -في كتابته عن شمال

---

(١) Vassiliev, (The History of Saudi Arabia), 280.

(٢) Salame, "Strong' and Weak' States".

(٣) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology".

أوراسيا في القرن السابع عشر- النموّ السكاني في الدول الزراعية الكبرىٰ الذي فاق مكاسب الإنتاج وأدىٰ إلىٰ الفقر وتضخُّم الأسعار والأزمات الأخرىٰ. فسعىٰ الحكّام إلىٰ تعويض ذلك عن طريق زيادة الضرائب، فقاومت النُّخب والجماهير علىٰ حدٍّ سواء، فأقامت النُّخب خاصةً -وهي تتنافس علىٰ المناصب- شبكاتٍ متنافسةً من المحسوبية والأَثَرة، في حين أدىٰ الفقر في الريف إلىٰ هجرة الحِرفيين إلىٰ المدن، حيث انضموا إلىٰ عمّال المدن في أعمال الشغب والاحتجاجات ضد الدولة. ثم أدىٰ هذا المزيج من تفكُّك النُّخب والاحتجاجات الجماهيرية والأزمات المالية إلىٰ انهيار الدولة[١].

جمع تورشين بين ابن خلدون وغولدستون، وركّز في توليفته علىٰ دور الترف في سقوط الدولة. ففي المراحل الأولىٰ لنشأة الدولة، يؤدي الازدهار الاقتصادي إلىٰ نموِّ السكّان وزيادة الإنفاق والترف. ومع ازدياد الترف، تزداد مطالبات المسؤولين في الدولة والجيش بالحصول علىٰ رواتب أعلىٰ. ولتلبية تلك المطالب، تلجأ الدولة إلىٰ رفع الضرائب ومصادرة الممتلكات. وفي مرحلة ما، تتوصَّل النُّخب إلىٰ طريقةٍ ما لتوجيه عائدات الضرائب إلىٰ أنفسهم. وعندما يعجز دَخْل النخبة عن الحفاظ علىٰ مستويات إنفاقهم وأسلوب الحياة المترف، فإنهم يتخلَّون عن الدولة. وفي الوقت نفسِه، يؤدي الفقر والاضطراب السياسي وغيرهما من الأزمات الاقتصادية إلىٰ تعرُّض الدولة لخطر الغزو[٢]. والنخبة المشار إليها هنا هم أحفاد المستفيدين الأوائل من تدفُّق الثروة النفطية منذ عام ١٩٤٦م، فإنَّ تحوُّل المملكة العربية السعودية إلىٰ دولة ثريَّة بالنفط منذ عام ١٩٤٦م، وبرنامج التحديث الذي وضعه الملك فيصل منذ عام ١٩٥٨م، وظهور طبقة متوسطة جديدة تعلَّمت في الغرب، من البيروقراطيين والمهنيين ورجال الأعمال؛ كلها عوامل ساعدت في تحديد التزامات النخبة الحالية[٣].

---

(١) Goldstone, (Revolution and Rebellion in the Early Modern World), 24-5; Turchin, "-Scientific Prediction in Historical Sociology", 6.

(٢) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology", 7.

(٣) Abir, "The Consolidation of the Ruling Class", 159.

ومع أنَّ تورشين لم يناقش دور العصبية في صياغته للنموذج الخلدوني، فإنَّه دورٌ حاسمٌ. وذلك لأنَّ التراجع في العصبية بين الحاكم والنخبة القبلية الفاتحة يُسهم أيضًا في انهيار الدولة، بسبب تهميش الحاكم لتلك النخبة. وفي الواقع، يعود تراجع العصبية إلىٰ عدم قدرة الدولة وسياساتها علىٰ تلبية الاحتياجات الاستهلاكية للنخبة. ثم يضيف تورشين إلىٰ نظريته نسخةً رياضيةً من النموذج الخلدوني[١].

تشير النتائج التي توصَّل إليه تورشين إلىٰ أنَّ الدولة السعودية تسير علىٰ مسارها الذي تفترضه النظرية الديموغرافية البنيوية، القائلة بأنَّ العلاقة بين سعر النفط وجملة الإيرادات تجعل من الممكن ملاحظة دورات الازدهار والكساد في العقود الثلاثة التي تلت عام ١٩٧٠م. ويمكن قياس التأثير في المصالح المادية للنُّخب بحقائق مثل: المنافسة الشديدة علىٰ الوظائف العليا، ومعدلات البطالة المرتفعة بين خريجي الجامعات[٢]. وانطلاقًا من نموذجٍ رياضيٍّ بسيط، لا يراعي مصادر عدم اليقين المختلفة، كان من المتوقَّع أن تُفلِس الدولة السعودية في عام ٢٠١٤م. ولكن في ضوء الطبيعة المعقَّدة لعالم الواقع، فلا يمكن توقُّع شيء من هذا القبيل. لكنَّ ذلك الاختبار التجريبي الذي جرَّبه تورشين يمكن أن يتيح لنا التمييز بين توقعات النظريات المتنافسة، عن طريق النظر في المسار الذي اتبعته الدولة السعودية واقتصادها بالفعل (أي كما حدث ذلك المسار بالفعل، وليس كما كان متوقَّعًا). ويناقش تورشين «نظرية صندوق النقد الدولي»، لكونها بديلًا للنظرية الديموغرافية البنيوية؛ ويعني بذلك نموذجًا يتبنَّىٰ اقتصادًا سوقيًّا ونظامًا سياسيًّا ديمقراطيًّا. وإذا طُبِّقت سياسات الإصلاح بنجاحٍ، فسوف تزيد الإيرادات وتتمكَّن الدولة السعودية من تجنُّب الانهيار أو تأجيله، إلىٰ الحدِّ الذي سيسمح للنُّخب بالحفاظ علىٰ مناصبها ومواقعها ونمط حياتها[٣].

---

(١) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology", 6. See also Turchin, (Historical Dynamics), Section 7.2.3.

(٢) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology", 12.

(٣) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology", 15.

يستند كلٌّ من البديل الخلدوني ونظرية صندوق النقد الدولي إلىٰ افتراضات التنمية الداخلية[1]. ولكنَّ الدولة السعودية في عالم الواقع تعيش في سياق القوىٰ الإقليمية والخارجية، وفي ظل كون الولايات المتحدة القوةَ العظمىٰ. فهذه القوىٰ الخارجية -بعبارة تورشين- «تفسد التجربة». ومن الاحتمالات الممكنة التي ذكرها: تدخل الولايات المتحدة عسكريًّا في السعودية، وقيام ثورة شيعية؛ وهذان يشيران إلىٰ البديل الخارجي. ويسير منطق التجربة علىٰ هذا النحو: إنَّ النماذج الداخلية -أي النظرية الديموغرافية البنيوية، ونظرية صندوق النقد الدولي البديلة- يمكنها أن تتوقَّع التطور الداخلي في الاقتصاد السياسي السعودية، ويتوقَّف الاختبار هنا علىٰ غياب التدخلات الخارجية. وإذا سمحت البيئة الخارجية للتطور الداخلي أن يستمرَّ في مجراه، فيمكن إجراء التجربة والحكم بين النظرية الديموغرافية البنيوية ونظرية صندوق النقد الدولي البديلة. ولكن إذا تدخلت المتغيرات الخارجية، فسوف تفسد التجربة ولن نتمكَّن من اختبار النظرية الخلدونية أو نظرية صندوق النقد الدولي[2].

فما هي النتائج الممكنة؟ إذا سُمِح للمملكة العربية السعودية بالتطوُّر دون تدخل القوىٰ الخارجية، فسوف يتبيَّن صحَّة النظرية الديموغرافية البنيوية -المستوحاة من ابن خلدون- أو نظرية صندوق النقد الدولي البديلة. ولكن إذا افترضنا -مثل تورشين- وجود درجة ما من التدخل الخارجي، فإنَّ الراجح هو حدوث سيناريو مختلط: أي سيتخذ الملك عبد الله بعض الإصلاحات الاقتصادية، وقد يتحقَّق نموٌّ اقتصاديٌّ متواضع، وقد يرضىٰ الشعب بتخفيض الدعم الحكومي بدرجة ما، إلىٰ غير ذلك. وقد يتيح هذا كله تجنُّب الانهيار المالي والسياسي. إنَّ طرح تورشين يبيِّن الحاجة إلىٰ نموذجٍ صريحٍ يجعل تلك الأسئلة يمكن الإجابة عنها[3].

---

(١) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology", 15.

(٢) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology", 15.

(٣) Turchin, "Scientific Prediction in Historical Sociology", 18.

ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ أن دولة الموحدين المعاصرة لم تتعرَّض لمصير مثيلتها في القرن الثاني عشر في المغرب، بل أصبحت ظاهرةً عالميةً من حيثُ امتدادها الأيديولوجي. ويرجع هذا في أكثره إلىٰ حدثٍ تاريخيٍّ، وهو امتلاك المملكة العربية السعودية لاحتياطياتٍ نفطيَّة هائلة. إنَّ وجود النفط قبل كل شيء هو الذي مكَّن السعوديين من الاستغناء عن القوة العسكرية القَبَليَّة، فتجنَّبوا مصير الدورة الخلدونية، وتحرَّكوا في اتجاه نشر الأفكار الوهابية عالميًّا، علىٰ هيئة ربما لم تكن ممكنةً ما لم يمتلكوا تلك الثروة. لقد تمكَّن السعوديون من القيام بذلك؛ لأنهم وجدوا قواعدَ بديلةً لقوة الدولة، سمحت لهم بالاستغناء عن الدعم القَبَلي. وكانت هذه البدائل هي: الدعم البريطاني، والنفط، والدخول في الاقتصاد العالمي.

وفيما يتعلَّق بتطبيق النظرية الخلدونية علىٰ مسألة بقاء الدولة السعودية، فإذا تبيَّن أن النظرية الديموغرافية البنيوية صحيحةٌ وانهارت الدولة السعودية بالفعل بسبب الأزمات المالية ثم السياسية، فإنَّ هذا الانهيار لن يكون في الواقع بسبب محرِّكات تكوين الدولة الموصوفة في النموذج الخلدوني. **أولًا**: لأنَّ الانهيار لم يقع بسبب مجيء قبائل ذات عصبية أقوىٰ، علىٰ استعدادٍ للمضيِّ في سبيل تكوين دولة جديدة ودعمها. **ثانيًا**: لأنَّه لا يوجد بيت جديد يمكنه التنافس علىٰ السلطة الملكيَّة.

إنَّ نظرية ابن خلدون تفسِّر صعود الدولة السعودية، لكنها لا تفسِّر تراجعها، فالسعوديون -مثل العثمانيين- تمكَّنوا من كَسْرِ الدورة الخلدونية. وفي حين أنَّ هذا لا يجعلها منيعةً أمام الانهيار، فإنَّه إذا وقع سيكون انهيارًا غير خلدوني.

العصبية العلوية ومستقبل سوريا

كانت سوريا محورَ تركيز لبعض العلماء المهتمين بتطبيق الإطار الخلدوني، أكثر من الدول العربية الأخرىٰ. ويعتمد هذا القسم علىٰ أعمالهم، ويقيِّم علاقة النموذج الخلدوني بالحالة السورية[1].

(١) Michaud, "Caste, confession et société en Syrie"; Carré, "A propos de vues =

وفي إشارة إلىٰ سوريا في السبعينيات من القرن الماضي، يصف جيرارد ميشو الدولة من حيثُ علاقات العصبية الأوَّليَّة والثانويَّة. كانت السلطة بيد الأقليَّة العلويَّة، وعلىٰ رأس الدولة الرئيس حافظ الأسد، ثم نزولًا في التسلسل الهرمي للسلطة يأتي أعضاء أسرة الرئيس، مثل شقيقه رفعت، وكذلك الآخرون الذين يشغلون أعلىٰ المناصب في أجهزة المخابرات والجيش والقوات الجوية ووزارة الداخلية. فكانت السلطة لا تتألَّف من الانتساب إلىٰ الطائفة العلوية فقط، وإنما عن طريق التحالفات وعلاقات الدَّم والنَّسَب أيضًا، وهي مفتاح العصبية. ويشير جيرارد ميشو إلىٰ أنَّه وفقًا لابن خلدون، لا تنفي العصبية التسلسل الهرمي، بل هي تقتضيه، نتيجةً لاجتماع العديد من العصبيات معًا[١]. وتفسِّر أهمية قرابة الدَّم لماذا قد يكون النقيب أو المقدم في الجيش السوري أقوىٰ وأشدَّ نفوذًا من بعض اللواءات.

سعىٰ حافظ الأسد بعد وصوله إلىٰ السلطة في عام ١٩٧٠م إلىٰ بسطِ سيطرته علىٰ الطائفة العلوية، فاستبعد بعض زعماء العصبيات الثانوية؛ لأنَّهم كان لديهم علاقاتٌ وثيقة خارج الطائفة مع السُّنة في دمشق. وهذا يشير إلىٰ استمرار المخطَّط الخلدوني للعصبية الغالبة ذات الأصل القَبَلي في المدينة[٢].

كانت شرعية النظام مستمدَّةً من التبشير بالتقدُّمية العربية. فكان علىٰ الدولة البعثية السورية، العاجزة عن الاعتماد علىٰ تقليدٍ طويلٍ من السلطة المركزية أو علىٰ نظامٍ تقليديٍّ للولاء، أن تبرِّر وجودها عن طريق ادعائها للدفاع عن شَرف الأمةِ العربية في وجه العدوان الصهيوني والإمبريالي[٣].

= neo-Khalduniennes"; Carré, "Ethique et politique chez Ibn Khaldûn"; Goldsmith, "-Syria's Alawites".

(١) Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 120.

(٢) Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 123.

(٣) Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 125.

كما تخلَّت الدولة عن الواجهة المدنية لعلاقاتها مع المجتمع، أو ما يصفه ابن خلدون بالمُلك السياسي (أي حمل العامَّة علىٰ مقتضىٰ المصلحة العامَّة)، وفضَّلت المُلك الطبيعي أو الغاشم، أي فرض السلطة عن طريق العنف المجرَّد[1].

وفي حين أنَّ مقال جيرارد ميشو لم يقدِّم إلَّا القليل فوق وصفه للدولة السورية وطبيعة السلطة السياسية هناك، فيجب الإقرار بأنَّ هذا يمثِّل تقدمًا في تطوير علم الاجتماع الخلدوني، أو ما يسميه أوليڤيه كاريه بعلم الاجتماع الخلدوني الحديث[2]؛ لأنها محاولةٌ لتطبيق المفاهيم الخلدونية. ويمكن الوقوف علىٰ محاولة أنجح في ذلك في أعمال أوليڤيه كاريه، حيث وضع تصنيفًا لممارسات السلطة. ويقوم هذا التصنيف علىٰ ثلاثة أقسام رئيسة في فكر ابن خلدون عن الدولة: الأنظمة المثالية في مقابل العقلانية، والقمع الداخلي في مقابل القمع الخارجي، ومصالح المحكومين في مقابل مصالح الحكومة[3]. وفي التصنيف الناتج عن هذا ستُّ صورٍ محتملة لممارسة السلطة[4]:

١- سلطة عقلانية مع قمع خارجي، تعمل لمصلحة الجمهور. ويكون القمع قادمًا من الخارج عن طريق فرض القواعد والقوانين، مع كون أساس العصبية قَبَليًّا. ومن الأمثلة علىٰ هذا النوع: نظام البعث في سوريا والعراق في عهد صدام حسين.

٢- سلطة عقلانية مع قمع خارجي، تعمل لمصلحة الحكومة. والأمثلة علىٰ هذا النظام هي الأنظمة البعثية نفسها المذكورة في القسم الأول، لا كما يدَّعي قادتها، بل كما كانت الأنظمة الموجودة تعمل بالفعل للحفاظ علىٰ سلطتها بالاستفادة من روابط العصبة القَبَلِيَّة.

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص١٠٣-١٠٤؛
Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 123.

(٢) Carré, "A propos de vues neo-Khalduniennes".

(٣) Carré, "Ethique et politique chez Ibn Khaldun", 118-19.

(٤) Carré, "Ethique et politique chez Ibn Khaldun", 121-4.

٣- سلطة عقلانية مع قمع خارجي بإلهام ديني، تعمل نظريًا لصالح المحكومين، وتقوم علىٰ عصبية ما، بعضها قَبَليٌّ، وبعضها مهنيٌّ في الوسط الحضري. ومن الأمثلة علىٰ ذلك: الناصرية وجماعة الإخوان المسلمين.

٤- سلطة عقلانية مع قمع خارجي بإلهام ديني، لكنها تعمل علىٰ تعظيم مصالح المجموعة الحاكمة، وتعتمد علىٰ العصبية العسكرية. والمثال علىٰ ذلك: النظام الناصري في الواقع.

٥- السلطة المثالية للمدينة الفاضلة، مع الانضباط الداخلي والقمع المبني علىٰ الإيمان بالمساواة الاجتماعية، وعلىٰ القمع القانوني أيضًا في سياق العصبية العسكرية والبيئة الحضرية المزدهرة. ومن الأمثلة علىٰ ذلك: جنوب اليمن.

٦- السلطة المثالية لمجتمع المدينة حول النبي محمَّد ﷺ، القائم علىٰ محض الانضباط الداخلي.

إنَّ ما فعله أوليڤيه كاريه هنا هو انعكاسٌ لمفاهيم خلدونية مثل العصبية، وكذلك لتمييز ابن خلدون بين المثالي والعقلاني، وبين الداخلي والخارجي، وبين مصالح المحكومين ومصالح الحكومة، في ضوء واقع السياسات المعاصرة في الشرق الأوسط. وقد وضع تصنيفًا يمكن تطبيقُه علىٰ السياسات القائمة بالفعل، وسوف أتوسَّع في هذا الخيط من التحليل فيما يلي.

يناقش جيرارد ميشو ما يسميه بالثالوث الخلدوني: العصبية والدعوة والمُلك، في سياق الدولة السورية الحديثة[١]. كانت المجموعة القَبَلِيَّة المتماسكة هي الطائفة العلوية، بقيادة الرئيس آنذاك حافظ الأسد. ولم تكن العصبية العلوية قائمةً علىٰ الانتماء القَبَلي إلىٰ العلويين فحسب، بل علىٰ دين الطائفة العلوية، والعقيدة البعثية الموضوعة فوق ذلك. والذي جعل الدولة السورية متماسكةً هو عصبية المؤسسة العسكرية، التي تألَّفت من

(١) Michaud, "Caste, confession et société en Syrie", 168.

جماعة قرابة، فقد سيطر الرئيس حافظ الأسد وعددٌ من أقربائه معًا علىٰ هيكل السلطة في النظام السوري، فكان الأسد نفسه رئيسًا وقائدًا أعلىٰ للقوات المسلحة، وكان أخواه رفعت وجميل الأسد قائدين لسرايا الدفاع ووحدة خاصَّة من سرايا الدفاع، علىٰ التوالي، وكان ابن عمِّه عدنان الأسد قائدًا لسرايا الصراع، وكان لاثنين من أبناء أشقائه مناصبُ مهمَّة في سرايا الدفاع. وكانت سرايا الدفاع تلك مُكلَّفةً بحماية نظام الأسد، في حين كانت الوحدة الخاصَّة في سرايا الدفاع مُكلَّفةً بحماية الطائفة العلوية[١]. ومما له دلالة كبيرة وجود وحدة خاصَّة لحماية الطائفة العلوية، وهي المجموعة التي تمثِّل العصبية الغالبة في الدولة.

تنقسم الطائفة العلوية إلىٰ أربع عشائر كبرىٰ: المطاولة، والحدادين، والخياطين، والكلبية. تنتمي عائلة الأسد إلىٰ عشيرة المطاولة، وكذلك العديد من الشخصيات البارزة الأخرىٰ في النظام آنذاك، مثل: العميد محمد الخولي، وهو مستشار الرئيس ورئيس المخابرات الجوية ورئيس لجنة المخابرات الرئاسية؛ والعميد علي ضبا، رئيس المخابرات العسكرية؛ والعميد علي أصلان، نائب رئيس الأركان ورئيس مكتب العمليات العسكرية والتدريب؛ واللواء علي صالح، قائد قوات الدفاع الجوي وسلاح الصواريخ[٢]. ولا يمكن وصفُ مدىٰ اعتماد عائلة الأسد علىٰ القبائل العلوية؛ فإلىٰ جانب المذكورين في الفقرة السابقة، كان العديد من التعيينات الأخرىٰ في المناصب الحاسمة في المؤسسة العسكرية تشير إلىٰ درجة هذا الاعتماد.

ولكونهم أقليةً بين المذاهب الشيعية، فقد تعرَّض العلويون للتهميش لعدَّة قرون، وعملوا أُجراء في أراضي ملَّاك الأراضي المسيحيين والسُّنة في ظروفٍ استغلاليَّة[٣]. والسؤال المطروح هنا بلا شكٍّ هو: كيف يمكن

(١) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 331.

(٢) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 331-2.

(٣) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 333-4.

لمجموعة كانت على الهامش الاجتماعي والسياسي لقرون، وتمثّل أقلّ من ثمن سكّان البلاد، أن تقوم بإنشاء دولة في العصر الحديث؟ ووفقًا لحنا بطاطو، فإنَّ السؤال ينتهي إلىٰ مسألة فهم ما الذي مكّن العلويين من الصعود والسيطرة علىٰ الجيش[1].

ومن العوامل المهمَّة في ذلك: الوضع الاقتصادي للعلويين. ففي سوريا، كان يمكن للرجال أن يتجنَّبوا الخدمة العسكرية عن طريق دفع ما يُسمَّىٰ بالبدل المالي. وقد وصلت قيمة البدل إلىٰ خمسمائة ليرة سورية في الخمسينيات من القرن الماضي، لكنها ارتفعت تدريجيًّا إلىٰ ثلاثة آلاف دولار أمريكي في السبعينيات. وحتىٰ عندما كانت قيمة البدل منخفضةً تصل إلىٰ خمسمائة أو ستمائة ليرة، لم يتمكَّن الكثير من الفلاحين العلويين من توفير ذلك القدر. ولذلك كانوا أكثريةً في صفوف المجندين والعسكريين[2]. ولكن ما يحتاج إلىٰ تفسيرٍ هو تحكُّم العلويين في الضباط في القوات المسلحة، فيشير بطاطو إلىٰ أنَّ العلويين كانوا مجموعةً متجانسةً؛ لكونهم من أصول فلاحية وانتمائهم إلىٰ الأيديولوجية البعثية، أما الضباط السُّنة فقد كانوا منقسمين علىٰ أُسس طبقية وأيديولوجية وإقليمية.

فكان الضباط السُّنة منقسمين انقسامًا بائسًا علىٰ المستوىٰ السياسي والإقليمي والطبقي، فكان من الواضح أنَّهم منقسمون إلىٰ ضباطٍ من المناطق الحضرية وضباطٍ من المناطق الريفية. فكان ضباط دمشق وحماة هم الأكثر نشاطًا وظهورًا سياسيًّا بين ضباط المدن الحضرية، وكان ضباط دير الزور وحوران هم الأبرز بين ضباط الريف. وكان الدمشقيون ناصريين إلىٰ درجة ما، لكنهم عرَّفوا أنفسهم في الغالب بالانفصاليين، وكانوا يمثلون متاهةً من العناصر المتناقضة، بدءًا من المجموعات ذات الجذور الثريَّة من أصحاب الأراضي، والمجموعات التجارية والصناعية في المجتمع، إلىٰ الإخوان المسلمين والاشتراكيين واليساريين المستقلين من الطبقات الوسطىٰ

---

(١) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 340.

(٢) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 342.

والدنيا. وكان الحمويون متعاطفين إلىٰ حدٍّ كبيرٍ مع أكرم حوراني، صاحب العقلية الاشتراكية، كما تعاطفوا جزئيًّا مع النخبة الكبيرة. وكان بعض ضباط دير الزور وحوران ناصريين، لكن أكثرهم كان يراهن علىٰ حزب البعث[١].

أدىٰ الاقتتال الداخلي وتعدُّد التحالفات بين السُّنة إلىٰ عمليات تطهير داخل سلك الضباط، وأدىٰ ذلك في النهاية إلىٰ تقليل عددهم وتراجع أهميتهم[٢]. وبالإضافة إلىٰ ذلك، كانت هيمنة العلويين علىٰ القسم البعثي في المؤسسة العسكرية[٣] مما زاد من نفوذهم. وجاءت هذه الهيمنة لأنَّ الضباط العلويين شكَّلوا نواة لجنة البعث العسكرية السريَّة، التي تأسَّست في القاهرة في عام ١٩٥٩م. وقد جذبت هذه اللجنة الضباط السوريين المنشقين، وقدِّر لها أن تلعب دورًا بارزًا في الانقلاب العسكري في مارس عام ١٩٦٣م، الذي أوصل حزب البعث إلىٰ السلطة[٤]. ويشير بطاطو إلىٰ نقطة مهمَّة، وهي أنَّ الضباط العلويين لم يتصرَّفوا دائمًا من منطلق كونهم علويين، بل كانت لهويتهم أبعادٌ أخرىٰ مثل كونهم من خلفية فلاحية ريفية. لكنَّ سيطرتهم علىٰ القسم البعثي في المؤسسة العسكرية كانت تعني أنهم قادرون علىٰ الإشراف علىٰ القبول في الأكاديميات العسكرية وتحديد قيادات الوحدات العسكرية. فكان العلويون في سلكِ الضباط مجموعةً ذات هُويَّة قَبَليَّة وطائفيَّة خاصَّة، خلافًا للسُّنة الذين كانوا أفرادًا لا مجموعة هناك[٥].

وفي الجيل الأول من دولة الأسد، لم تنشأ العصبية العلوية علىٰ أساس الانتماء القَبَلي والهوية الطائفية وأيديولوجية البعث فحسب، بل علىٰ الأمل في التحسُّن الاجتماعي والمادي في حياتهم أيضًا. ومن ذلك أنَّ

---

(١) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 342.

(٢) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 342-3.

(٣) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 343.

(٤) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 343.

(٥) Batatu, "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling", 343.

برامج التنمية الريفية التي أطلقها الرئيس حافظ الأسد، والتي شملت بناء الطرق وتوفير المياه والكهرباء، قدَّمت فوائدَ كبرىٰ للعلويين، الذين كانوا في الغالب من الأرياف[١]. وقد دعموا حافظ الأسد ضد الإخوان المسلمين، الذين كانوا يكفرون العلويين[٢].

ثم في الجيل الثاني من الدولة الأسدية، نرىٰ المزيد من عوامل التغيير والحركة الخلدونية. فكما رأينا في حالة الإمبراطوريتَيْن العثمانية والصفوية، وكما أشار ابن خلدون في **المقدمة**، فإنَّ الجيل الثاني من حكَّام الدولة يسعىٰ إلىٰ إبعاد أنفسهم عن قبيلتهم التي ساعدتهم في الوصول إلىٰ السلطة؛ وذلك لأنَّ الحاكم يخشىٰ أن يغتصب أعضاء هذه المجموعة السلطةَ. فمن جانبهم، تصوَّر العلويون أنَّ بشار الأسد -نجل حافظ الأسد- سيواصل سياسات والده، وأنهم سيظلون يشهدون تحسيناتٍ في حياتهم الاجتماعية والاقتصادية[٣]. لكنَّ النظام في الحقيقة رأىٰ أنَّ عناصرَ معيَّنة من العلويين قد تغتصب السلطةَ منه، ومما يدلُّ علىٰ ذلك: الوفاة الغامضة لوزير الداخلية غازي كنعان[٤]. كما أدت الإصلاحات الاقتصادية التي وضعها بشار الأسد -مثل الخصخصة وتشجيع الاستثمار الأجنبي- إلىٰ تهميش العلويين الذين كانوا يعملون في بيروقراطية الدولة[٥]. وفي الواقع، لم تتعارض الإصلاحات التي أطلقها بشار الأسد مع مصالح العلويين في الجملة فحسب، بل أدت أيضًا إلىٰ إثراء المقربين من الرئيس، عن طريق «مأسسة

---

(١) Batatu, (Syria's Peasantry), 63-9. Cited in Goldsmith, "Syria's Alawites", 41.

(٢) Goldsmith, "Syria's Alawites", 42.

(٣) Goldsmith, "Syria's Alawites", 43.

(٤) CNN, "Syria: Minister commits suicide", online at:
www.edition.cnn.com/2005/WORLD/meast/10/12/syria.minister/index.html ;
BBC News, "Syrian minister commits suicide"', online at:
news.bbc.co.uk/2/hi/middleeast/4334442.stm.
See also Goldsmith, "Syria's Alawites", 47.

(٥) Goldsmith, "Syria's Alawites", 44.

الفساد»[١]. وكان المستفيدون من الفساد هم أفراد عائلة الرئيس المقربين، ومن بينهم شقيقه ماهر الأسد وشقيقته بشرىٰ الأسد وزوجها آصف شوكت، وقرابة الرئيس من عائلتي مخلوف وشاليش[٢].

وقد أثَّر إبعاد العلويين في سوريا في العصبية العلوية، فقد تآكل مصدر تضامنهم مع الحكَّام. ولم يعُد العديد من العلويين يرىٰ أنَّ دولة الأسد تمثِّلهم[٣]. وفي النموذج الخلدوني الكلاسيكي، يبدأ الحكَّام في الاعتماد علىٰ الموالي بدلًا من قبيلتهم. وقد ثبت حدوث ذلك في الجيل الثاني من الدولة الأسدية، عندما بدأ النظام يعتمد علىٰ القوىٰ الخارجية، مثل إيران وحزب الله وحماس والجماعات الأخرىٰ، بدلًا من العلويين[٤]. ولكنَّ هنا تناقضًا يثير الاهتمام، فيبدو أنَّ دعم العلويين لنظام الأسد قد ازداد في الآونة الأخيرة، عندما كان يُعتقد أن النظام في خطر. ويصف ليون غولدسميث هذا بأنه تترُّس للعصبية العلوية[٥]. لكنني أميلُ إلىٰ قراءة هذا علىٰ أنه زيادة في دعمهم لنظام الأسد لأسبابٍ ذرائعية، بسبب شعور الطائفة العلوية بعدم الأمان الذي ذكره غولدسميث. وقد ازداد شعور العلويين بعدم الأمان هذا خاصةً عند تعرُّضهم للتهميش بعد وصول بشار الأسد إلىٰ السلطة. كما كان العلويون يخشون أيضًا من الانتقام من طائفتهم إذا سقط نظام الأسد. فعلىٰ سبيل المثال، كانوا يخشون الانتقام منهم، نتيجةً لحمل جنودهم للسلاح في الجيش السوري دعمًا لحافظ الأسد ضد الإخوان المسلمين، في مذبحة حماة التي وقعت في عام ١٩٨٢م، والتي قُتِل فيها الآلاف[٦]. فهذا الخوف من الانتقام، لا العصبية الحقيقية، هو الذي يفسِّر استمرار الدعم العلوي لنظام الأسد.

---

(١) Goldsmith, "Syria's Alawites", 44.

(٢) Goldsmith, "Syria's Alawites", 45.

(٣) Shadid, "Death of a Syrian Minister", cited in Goldsmith, "Syria's Alawites", 47.

(٤) Goldsmith, "Syria's Alawites", 48.

(٥) Goldsmith, "Syria's Alawites", 48-9.

(٦) Goldsmith, "Syria's Alawites", 42. See also Ilsley, "Syria: Hama Massacre", cited in Goldsmith, "Syria's Alawites", 42.

وفقًا للنموذج الخلدوني، فإنه بعد جيلَيْن إلىٰ ثلاثة أجيالٍ سينهار النظام بسبب تراجع العصبية، وما يترتب علىٰ ذلك من فقدان النظام للدعم العلوي في الجيش، وفي المجتمع بوجه عام. وفي أثناء ذلك الوقت، سيستمر الحلفاء الذين يعتمد عليهم النظام في دعمه، طالما استمرَّت المكافآت التي يحصلون عليها في المتناول. لكنَّ هؤلاء الأولياء والحلفاء لن يكونوا متماسكين مثل المجموعة التي تشترك مع النظام في نَسَبِه وعصبيته وأيديولوجيته.

فما الاحتمالات الممكنة في سوريا؟ وما النتيجة الراجحة للانتفاضة الحالية؟ أحد تلك الاحتمالات هو بقاء النظام، إذا نجح في تحقيق إصلاحاتٍ اقتصادية وسياسية، واستمال الأغلبية السُّنية. ففي هذه الحالة، قد يعيش النظام ليبلغ العمر الخلدوني الطبيعي الذي يتراوح بين أربعة إلىٰ خمسة أجيال، أو قد يكسر الدورة الخلدونية ويستمر لمدَّة أطول، إذا كانت القوىٰ الخارجية تكفي للسماح بذلك. وتتوقَّف قدرة النظام علىٰ البقاء إلىٰ حدٍّ كبيرٍ علىٰ نجاحه في إدارة التوتُّرات بين الأغلبية السُّنية والأقلية العلوية[1]. والاحتمال الآخر هو أنَّ العلويين سيسحبون دعمهم للنظام، وتنهار دولة الأسد وتستولي الأغلبية السُّنية علىٰ الدولة. وسوف يؤدي هذا إلىٰ إنهاء الدورة الخلدونية، حيث ستنكسر الدولة لعدم وجود مجموعاتٍ جديدة قائمة علىٰ القرابة القَبَلِيَّة ولديها عصبية بديلة لتؤسِّس دولةً جديدةً وتسيطر علىٰ البلاد. والاحتمال الثالث هو سقوط نظام الأسد، مع بقاء الدولة في أيدي العلويين، عن طريق حلفاء عائلة الأسد.

وكما رأينا في الفصل الثاني، فقد ناقش ابن خلدون ثلاثة أنواع من العلاقات التي تتألَّف منها العصبية: قرابة الرَّحِم، والولاء، والحلف[2]. وفي حين أنَّ العصبية القائمة علىٰ القرابة والرَّحِم ربما كانت أكثر أهميةً بالنسبة إلىٰ حافظ وبشار الأسد، فقد تصبح العصبية القائمة علىٰ أساس

(١) Hussein, "Five Possible Scenarios for Syria".

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٢٠٧.

التحالف هي المهيمنة في الدولة العلوية لما بعد نظام الأسد. وهذا احتمال واقعي، في ضوء استمرار سيطرة العلويين على الاقتصاد السوري. فعلى سبيل المثال، ورد في **مجلة فاينانشيال تايمز** أنَّ رامي مخلوف -ابن خال بشار الأسد- يسيطر على ما يصل إلى ٦٠% من الاقتصاد السوري، عن طريق شبكة من الشركات القابضة(١)، ولديه حضور واسع في قطاعات المالية والاتصالات والنفط، وكذلك في وسائل الإعلام والسياحة والمطاعم والعقارات والأسواق الحرة(٢).

إنَّ الطريقة التي ستؤول إليها هذه الاتجاهات المتعارضة -إبعاد الجماعة الحاكمة للعلويين، مقابل إثراء أفراد العائلة وحلفائهم- ستحدِّد إلى أيِّ درجة ستظلُّ العصبية والالتحام الجماعي وبقاء المجموعة الحاكمة على حالها دون مساس.

---

(١) See: www.ft.com/cms/s/٠/e29a73f8-6b78-11e0-a53e-00144feab49a.html.

وأودُّ أن أشكر لندا مطر على إحالتي على تلك المقالة.

(٢) See (Al-Akhbar English) at:

http//:english.al-akhbar.com/node/9621.

الفصل التاسع

نحو علم اجتماع خلدوني للدولة

الدولة الخطرة

إنَّ مصطلح الدولة (بالإنكليزية: State) كما نفهمه بالمعنىٰ الحديث -أي الكيان السياسي الذي عن طريقه تمارس المجموعات المختلفة سلطتَها- كان مستخدمًا أيضًا في التراث الإسلامي الكلاسيكي. وهذا المصطلح (State)، بمعناه في العلوم السياسية الحديثة وفي علم الاجتماع[١]، ترجع جذوره إلىٰ المصطلح الميكياڤيللي (Stato)[٢]. وهذا يتوافق إلىٰ حدٍّ ما مع الكلمة العربية المقابلة: الدولة. لكنَّ الدولة عند ابن خلدون تشير إلىٰ ما نفهمه من ذلك المصطلح، وتحمل أيضًا معنىٰ السلالة أو الأسرة الحاكمة (بالإنكليزية: Dynasty). ففي عالم ابن خلدون، كان النوع الوحيد من الكيانات السياسية التي عرفها هو الأسرة الحاكمة. وتقوم الدولة المثالية في التراث الإسلامي علىٰ ما أسماه ابن خلدون بسلطة الخلافة.

وقد أشرنا في الفصل الثاني إلىٰ تمييز ابن خلدون بين الخلافة والمُلك، وقلنا إنَّ هذا يمثِّل إسهامًا مهمًّا في علم الاجتماع، فتشير سلطة

(١) MacIver, (The Modern State); Nettl, "The State as a Conceptual Variable"; Sorokin, (Society, Culture, and Personality), 203-11.

(٢) Sabine, (A History of Political Theory), 351.

الخلافة إلىٰ حمل العامَّة علىٰ مقتضىٰ القانون الديني، ويُعَدُّ الخليفة -بهذا الاعتبار- نائبًا عن النبي محمَّد ﷺ، من حيثُ دوره الدنيوي[1].

أما المُلك فيشير إلىٰ السلطة القائمة علىٰ أساسٍ غير دينيٍّ للسلطة. وللمُلك نوعان: المُلك السياسي، والمُلك الطبيعي أو الغاشم[2]. فيشير المُلك السياسي إلىٰ الحكم بمقتضىٰ النظر العقلي لتعظيم المصالح الدنيوية[3]، ولا تُنظَّم الحياة في ظل هذا المُلك تنظيمًا تعسفيًّا وفقًا لأهواء الحاكم[4]. ويقوم المُلك السياسي هذا علىٰ شرعية الحاكم، وتدعمه عصبية قوية. ولكن مع ضعف العصبية، يحلُّ الأولياء والحلفاء محلَّ عنصر القرابة، ويحلُّ المُلك الطبيعي الغاشم محلَّ المُلك السياسي، وتُنظَّم الحياة في ذلك النوع من المُلك وفقًا لأغراض الحاكم ورغباته[5].

ولم تقم الخلافة عند ابن خلدون إلَّا لمدَّة وجيزة في التاريخ الإسلامي، ومن غير المرجَّح أن ترجع مرةً أخرىٰ بعد حقبة الخلفاء الراشدين. أما الجزء الأكبر من تاريخ الحكم فقد اتَّسم بالظلم، فقد قال ابن خلدون: «وأكثر الأحكام السلطانية جائرةٌ في الغالب؛ إذ العدل المَحْضُ إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللَّبْث. قال ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنةً، ثم يعود مُلْكًا عَضُوضًا» »[6]. ويجب أن يُفهم هذا الظلم علىٰ أنه أعمُّ من مجرَّد مصادرة الأموال والممتلكات، فهو يشمل الإجراءات التي تتخذها الدولة ولا تتفق مع الشريعة الإسلامية، مثل العمل القسري، وفرض الرسوم والمكوس والضرائب بلا داعٍ شرعيٍّ:

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٢٨.

(٢) Rabī, (The Political Theory of Ibn Khaldūn), 141.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٢٧-٣٢٨.

(٤) Ben Salem, “La notion de pouvoir”, 309.

(٥) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٣٢٧.

(٦) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٢٢١.

«ولا تَحْسِبَنَّ الظلم إنما هو أَخْذُ المال أو المُلك من يد مالِكه من غير عِوَضٍ ولا سبب، كما هو في المشهور، بل الظلم أعمُّ من ذلك. فكلُّ مَنْ أخذ مِلْكَ أحدٍ، أو غَصَبه في عمله، أو طالبه بغير حقٍّ، أو فَرَضَ عليه حقًّا لم يَفْرِضه الشرعُ؛ فقد ظَلَمَه. فَجُباةُ الأموال بغير حقِّها ظَلَمةٌ، والمعتدون عليها ظَلَمة، والمُنتَهِبون لها ظَلَمة، والمانعون لحقوق الناس ظَلَمة، وغُصَّاب الأملاك علىٰ العموم ظَلَمة. ووَبَالُ ذلك كلِّه عائدٌ علىٰ الدولة بخراب العمران الذي هو مادَّتُها، لذهاب الأموال من أهلها»[١].

وبعد ذلك بأكثر من خمسمائة عام، طرح أورتيغا -الذي قيَّمنا آراءه حول ابن خلدون سابقًا- في فصلٍ بعنوان: «الخطر الأعظم: الدولة» فكرةً مفادها أن تدخُّل الدولة «هو الخطر الأعظم الذي يهدِّد الحضارة»[٢]. ففي نهاية القرن الثامن عشر، كانت الدولة ذات شأنٍ ضئيلٍ وضعيفٍ من حيثُ قدرتها علىٰ إدارة النظام العام، وكانت تميل إلىٰ الاكتفاء بإدارة الأراضي. ثم اتَّسع التفاوت الكبير بين الدولة والسلطة الاجتماعية بحلول القرن التاسع عشر، عندما تحوَّلت الدولة إلىٰ آلة هائلة، وأصبح ما يهدِّد الحضارة هو تدخُّل الدولة واستعباد المجتمع، وتحويل الوجود الإنساني إلىٰ شأنٍ بيروقراطيٍّ[٣]. ومع خلق نوعٍ جديدٍ من البشر، وهو الإنسان العامل في المصانع، أدَّت زيادة الجرائم في أوروبا إلىٰ تعاظم قوة السلطة العامَّة. ولذلك يحذِّر أورتيغا من أنه:

«من الحماقة أن يظنَّ حزب «القانون والنظام» أنَّ «قوىٰ السلطة العامَّة»، تلك التي أُنشِئت للحفاظ علىٰ النظام، ستظلُّ دائمًا راضية بالحفاظ علىٰ النظام الذي يريده ذلك الحزب. ولا مناص من أنَّه سينتهي الأمر بهذه القوىٰ إلىٰ تحديد النظام الذي ستفرضه علىٰ الناس، وبطبيعة الحال سيكون ذلك النظام هو أفضل ما يلائمها»[٤].

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، ص٨٢.

(٢) Ortega, (The Revolt of the Masses), 120.

(٣) Ortega, (The Revolt of the Masses), 117-21.

(٤) Ortega, (The Revolt of the Masses), 123.

وقد بلغت الدول الخطرة التي قامت علىٰ أساس الملك الطبيعي الغاشم ذروتَها في حالات الفاشية والشيوعية التاريخية، ولكن يمكن الوقوف عليها أيضًا في دول ما بعد الاستعمار الرأسمالية، بنوعيها: الديمقراطي والاستبدادي.

ويقع في علم الاجتماع السياسي والعلوم السياسية ميلٌ إلىٰ الانغماس في مسألة شرعية الدولة، بما يتجاوز النظر في المخاطر التي تمثِّلها الدولة بسبب وجود العناصر الإجرامية فيها. وحتىٰ النظريات الماركسية والماركسية الجديدة، فهي تقوم علىٰ افتراض شرعية الدولة (بالإنكليزية: Legitimacy)، والأهم من ذلك: شرعيتها القانونية (بالإنكليزية: Legality).

وعندما يتعلَّق الأمر بالإجرام، يتوجَّه التركيز علىٰ العموم إلىٰ الجرائم ضد الدولة، ومن بينها فساد أصحاب الياقات البيضاء وانتهاكاتهم. وغالبًا لا تُذكَر الجرائم التي ترتكبها الوكالات الحكومية، والموظفون الذين ينتهكون الآلاف بل الملايين من المواطنين، ولا يُقاضَون علىٰ ما ارتكبوه، ولا يتناولهم البحث.

وتتوقَّف درجة خطورة الدولة إلىٰ حدٍّ ما علىٰ كيفية الفصل العملي بين العام والخاص. وفي كلٍّ من الإسلام الكلاسيكي وأوروبا القرون الوسطىٰ، ساد مفهوم المصلحة العليا للأُمَّة أو وطن الآباء (باللاتينية: Patria)، مقابل المصلحة الخاصَّة.

ففي الإسلام، يتجلَّىٰ هذا في أحاديث النبيِّ ﷺ وكذلك في آثار سيدنا علي بن أبي طالب، المتعلِّقة بعدم جواز تلقي الهدايا علىٰ أداء الواجبات الرسمية، وعدم جواز محاباة الأقارب[١]. وفي فلسفة شيشرون، تحلُّ المصلحة العليا لوطن الآباء محلَّ المصالح الخاصَّة، حتىٰ ما يقوم منها علىٰ العلاقات العائلية[٢]. ومن الجليِّ لمعظم الناس أنَّ التمييز بين الخاص

(١) علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، ص٥٠٠.

(٢) Black, "Classical Islam and Medieval Europe", 95.

والعام هو مثالٌ لم يتحقَّق بعدُ في كثيرٍ من أنحاء العالم الثالث، ويظهر هذا في انتشار المحسوبية والعائلات الرئاسية والرأسماليين الملكيين والبحث عن الربح. ولذلك فإنَّ النظريات المتعلِّقة بدولة ما بعد الاستعمار تدخل في علم إجرام الدولة، بقدر ما تدخل في علم الاجتماع السياسي للدولة؛ وذلك لأنَّ الاستقلال السياسي عن الحكم الاستعماري قد مهَّد الطريق لحكم اللصوص أو الكلبتوقراطية (بالإنكليزية: Kleptocracy)، نتيجةً للاستحواذ المفاجئ علىٰ السلطة السياسية، والنمو السريع للبيروقراطية، واتساع فرص الفساد في سياق التقسيم الدولي للعمل.

وفي عالَم ابن خلدون، لم يكن ابن خلدون يعرف إلّا الدورة الأبديَّة لصعود الأُسر الحاكمة وسقوطها. وبالمعنىٰ الدقيق، لم يكن ابن خلدون علىٰ علم بالحالات التاريخية للإمبراطوريات العظمىٰ التي تجنَّبت ذلك التطوُّر الدوري. وقد ذكر إرنست غيلنر نقطةً مثيرةً للاهتمام، عندما قال إن جهل ابن خلدون بالأنواع الأخرىٰ من المجتمعات -بخلاف ما ذكره في **المقدمة**- كان علامةً علىٰ عبقريته. فقد استطاع المفكِّرون الكلاسيكيون الغربيون -مثل ماكس ڤيبر- أن يطرحوا الأسئلة عن خصوصية الغرب؛ لأنهم تمكَّنوا من المقارنة بينه وبين المجتمعات الأخرىٰ. أما ابن خلدون، فقد تمكَّن من وضع إطارٍ نظريٍّ لنوعٍ واحدٍ من المجتمعات، دون الاستفادة من منظور المقارنة[1]. وربما لهذا السبب، ولكونه تعامل مع الأصول البدويَّة للدول أيضًا، كان يُنظَر إلىٰ نظريته علىٰ أنها محدودة التطبيق، وأنَّ حدودها تلك تخضع لبيئته وعصره. وقد رأينا أنَّ القليل من الأعمال طبَّقت الإطار الخلدوني تطبيقًا منهجيًّا، سواءٌ أكان ذلك علىٰ المناطق الجغرافية والأزمنة القريبة من مكانه وزمانه، أم علىٰ الدولة الحديثة.

---

(١) Gellner, "Cohesion and Identity", 207.

تطبيق ابن خلدون

اعترف بعض علماء الاجتماع البارزين -منذ القرن التاسع عشر- بأنَّ ابن خلدون هو مؤسِّس علم الاجتماع[١]. وقد ناقش هاورد بيكر وهاري بارنز، في تاريخهما الكلاسيكي والمهم لعلم الاجتماع المنشور في عام ١٩٣٨م بعنوان: «**الفكر الاجتماعي من التقاليد إلىٰ العلم**»- أفكار ابن خلدون في عدَّة صفحات، وقرَّرا أنه أولُ من طبَّق أفكارًا تشبه الأفكار الحديثة في علم الاجتماع التاريخي[٢].

لكنَّ هذا الاعتراف ليس له أَثَرٌ في التدريس المعاصر لعلم الاجتماع في الجامعات والكليات في جميع أنحاء العالم، ولا في مؤلفات تاريخ علم الاجتماع. إنَّ فكرة تطوير المفاهيم الخلدونية، والجمع بينها وبين مفاهيم علم الاجتماع، وتطبيق المناهج النظرية الناتجة من ذلك علىٰ مجموعة متنوِّعة من المجالات التطبيقية والتاريخية خارج مجال ابن خلدون- لا تزال فكرةً هامشيةً. ويُعَدُّ هذا الكتاب مثالًا علىٰ تلك التطبيقات.

ومهما كان ابن خلدون أصليًا في أفكاره، فقد كتب وألَّف قبل سبعة قرون، وقد وقعت العديد من التطورات النظرية والعملية في العلوم الاجتماعية، ولا سيما في القرنَيْن الماضيَيْن. ولذلك فإنَّ صياغة علم الاجتماع الخلدوني الحديث ستتطلَّب استيعاب المفاهيم والنظريات من العلوم الاجتماعية الحديثة وإدخالها في نظريته. ولكن لم يقم بهذه المهمَّة إلَّا القليل. وسوف يتطلَّب القيام بها المضيَّ إلىٰ ما يتجاوز مجرَّد مقارنة بعض المفاهيم الواردة في أعمال ابن خلدون مع مفاهيم العلوم الاجتماعية الحديثة. ولا بدَّ من المحاولات المنهجية لدمج نظريته في مناهج العلوم

---

(١) von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche"; Flint, (History of the Philosophy of History), 158ff.; Gumplowicz, (Soziologische Essays), 90-114; Maunier, "Les idées économiques d'un philosophe arabe"; Oppenheimer, (System der Soziologie), Vol. II, 173ff., Vol. IV, 251ff.; Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto".

(٢) Becker and Barnes, (Social Thought from Lore to Science), Vol. I, 266-79.

الاجتماعية الحديثة، وقد قدَّمنا أمثلةً علىٰ تلك المحاولات في الفصول السابقة. لكنَّ هذا يطرح السؤال حول ماهية علم الاجتماع الخلدوني.

إنَّ علم الاجتماع الخلدوني هو علم اجتماع تاريخي لتكوين الدولة. وهو قابل للتطبيق علىٰ مجموعة واسعة من المجتمعات، من بينها شمال أفريقيا، وغرب ووسط آسيا، وشمال الهند، والصين، والغرب الأمريكي؛ أي كل المجتمعات التي كان فيها التضامن القائم علىٰ القرابة أمرًا مهمًّا في تكوين الدولة. لكنَّ النهج الخلدوني يجب أن يستوعب المفاهيم والنظريات من علم الاجتماع الحديث والعلوم الاجتماعية الأخرىٰ. فعلىٰ سبيل المثال، تقدِّم نظرية ابن خلدون وسيلةً لفهم عوامل التغيير في العديد من دول ما قبل العصر الحديث، ويُعَدُّ الوصف الخلدوني لصعود الدول وسقوطها وصفًا اجتماعيًّا بلا شكٍّ، بمعنىٰ أنه يتحدَّث عن مجموعاتٍ اجتماعيةٍ كالقبائل والدولة أو الأسرة الحاكمة، وعن العلاقات فيما بينها. كما أنَّ المفهوم المركزي لديه -أي العصبية- هو أيضًا مفهوم اجتماعيٌّ؛ لأنه يشير إلىٰ نوعٍ من التماسك الاجتماعي القائم علىٰ العلم بالقرابة أو النَّسَب المشترك. لكن تفسير ابن خلدون للكيفيات التي بموجبها تتلاشىٰ العصبية وتُحرَم الدولة من مصدر سلطتها يأتي دون أيِّ ذكرٍ لنمط تنظيم الحياة الاقتصادية. ولذلك فإنَّ نظريته تفتقر إلىٰ فكرة النظام الاقتصادي. وما حاولتُ في هذا الكتاب أن أقدِّمه هو وضع أساس اقتصادي لنظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة، عن طريق إدخال إطار أنماط الإنتاج في نظريته.

وقد تميَّزت العديد من المجتمعات التي يمكن تطبيق نظرية ابن خلدون عليها بوجود أربعة أنماطٍ للإنتاج: نمط الإنتاج البدوي الرعوي، ونمط الإنتاج الآسيوي، ونمط الإنتاج الإقطاعي، ونمط الإنتاج السلعي البسيط. وفي حين أنَّ النموذج الخلدوني يفتقر إلىٰ مفهوم الاقتصاد، فإنَّ مقاربات أنماط الإنتاج الموجودة حاليًّا ستستفيد من النظر في العلاقة بين أنماط الإنتاج وبين عوامل التغيير في النظام من حيثُ نظرية ابن خلدون عن تكوين

الدولة. ويمكن النظر في ذلك التكامل النظري أيضًا بين ڤيبر وابن خلدون، وبين دوركهايم وابن خلدون، وغيرهما.

ويمكن استخدام بعض الحالات التاريخية للجمع بين نظرية ابن خلدون ونظرية المنظومات العالمية (بالإنكليزية: World-Systems Theory). ووفقًا لهذه النظرية، يمكن النظر إلىٰ التطور التاريخي للدولة الصفوية -علىٰ سبيل المثال- من منظور مفهوم التسلسل الهرمي من المركز إلىٰ المحيط (بالإنكليزية: Periphery Hierarchy-Core)[١].

ويمكن أيضًا إعادة صياغة عوامل قيام الدولة وسقوطها، التي فصلناها في إطار أنماط الإنتاج الخلدوني، من حيثُ الأُطر الزمنية التاريخية لما أسماه بيتر تورشين بدورة ابن خلدون[٢]. ووفقًا لتورشين وتوماس هال، فإنَّ تلك موجةٌ تحدث في كل قرنٍ تقريبًا «تميل إلىٰ التأثير في المجتمعات ذات النُّخب القادمة من المجموعات البدوية المجاورة»، وهي تعمل في نحو أربعة أجيال[٣]. وقد ناقشا أربع دولٍ جنكيزية [نسبة إلىٰ جنكيز خان] تتلاءم مع النظرية الخلدونية للصعود والسقوط الدوري للدول، وهي: سلالة يوان في الصين، وخانية الجاغاطاي في تركستان، ودولة الإلخانيين في إيران، ودولة مغول القفجاق. فقد مرَّت كلُّ هذه الدول بالدورة الخلدونية التي تستمرُّ نحو مائة عام.

إنَّ الأصالة التي يأتي بها النهج الخلدوني هي التركيز علىٰ وحدة التحليل، التي تشمل مجموعة العلاقات الاجتماعية التي تُعَدُّ مركزية في ظهور الدول ذات الأصل البدوي؛ أي تلك العلاقات الخاصَّة بالمجتمعات

---

(١) للاطلاع علىٰ مناقشة لتلك المفاهيم، انظر:

Chase-Dunn and Hall, "Conceptualizing Core/Periphery Hierarchies".

(٢) Turchin, (Complex Population Dynamics); Turchin and Hall, "Spatial Synchrony Among and within World-Systems".

(٣) Turchin and Hall, "Spatial Synchrony Among and within World-Systems", 53.

البدوية والحضرية. وهذا يتجاوز الربط المعتاد بين الحضارات والشعوب المستقرَّة المنظَّمة حول الدول ذات الحدود الثابتة[1].

هذا ولم تسع الدراسات السابقة، التي طبَّقت النموذج الخلدوني، منهجيًّا إلىٰ إدخال النماذج الأخرىٰ في النهج الخلدوني. فعلىٰ سبيل المثال، في دراسة لعبد الكبير الخطيبي، قدَّم النموذج الخلدوني بين نموذجين آخرين، وهما: النموذج الماركسي والنموذج الانقسامي (بالإنكليزية: Segmentary Model). لكنه يوحي بذلك أنَّها غير متوافقة من الناحية النظرية، بسبب المنطق المميز الذي تأسَّس عليه كلُّ نموذج منها، وهي: المنطق الأرسطي [في نموذج ابن خلدون]، والمنطق الديالكتيكي [في النموذج الماركسي]، والمنطق الكانطي [في النموذج الانقسامي][2]. وقد يكون هذا هو الحال علىٰ المستوىٰ الفوقي من التحليل، ولكن علىٰ المستويَيْن النظري والتطبيقي العملي، فمن الممكن بلا شكٍّ إدخالُ مفاهيم جديدة -مثل نمط الإنتاج- إلىٰ نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة، ومحاولة تفسير الظواهر نفسها التي تتعامل معها نظريته، ولكن مع المقاربات المضافة التي قدَّمتها المفاهيم الجديدة.

وأودُّ هنا أن أشير إلىٰ معنىٰ كون التطبيقات الواردة في هذا الكتاب تطبيقاتٍ نظريةً: إنَّ التكامل بين جوانب نظرية ابن خلدون وإطار أنماط الإنتاج لم يكن علىٰ المستوىٰ الجوهري فقط، حيث يُجمَع بين بعض الحقائق التاريخية المعيَّنة الناشئة عن تطبيق نظرية ابن خلدون، وبين حقائق تاريخية أخرىٰ ناشئة عن تطبيق مفهوم أنماط الإنتاج، فينتج عن ذلك صورة للماضي. فمع أهمية هذا المستوىٰ من التكامل؛ لأنه يسلِّط الضوء علىٰ

---

(١) للاطلاع علىٰ دراساتٍ حول دور البدو في التطور التاريخي لتسلسلات المركز/المحيط الهرميَّة، انظر:

Hall, "Civilizational Change"; and Chase-Dunn and Hall, (Core/Periphery Relations).

(٢) Khatibi, "Hierarchies Pre-Coloniales", 120-1.

القيمة التفسيرية لنظرية ابن خلدون وأهميته للنظريات الحديثة، فها هنا أيضًا مستوىٰ نظريٌّ يمكن عن طريقه تقدير هذا التكامل.

إنَّ هدف مجال التاريخ النظري هو «سدُّ الفجوة التي تفصل بين الأسلوب الموضوعي الحذر، الذي يُستخدم للتحقُّق من الحقائق التاريخية المعزولة، وبين الطريقة الذاتية التعسُّفية، التي تُجمَع هذه الحقائق عن طريقها لتكون صورةً للماضي»[١]. وعلىٰ هذا، فإنَّ إقليم التاريخ النظري يضمُّ عدَّة مقاطعات، من بينها اثنتان:

(١) دراسة نمط التاريخ وإيقاعه.

(٢) دراسة القوىٰ المُحرِّكة في التاريخ[٢].

وهذان الغرضان من أغراض التاريخ النظري هما اللذان حاولت أن أجمع بينهما، فيمكن القول بأنَّ عمل ابن خلدون كان دراسةً لنمط التاريخ وإيقاعه، في حين أنَّ إطار أنماط الإنتاج كان يركِّز علىٰ أنماط الإنتاج لدراسة القوىٰ الدافعة للتاريخ. وقد كانت الحقبة التي اخترتها للدراسة -من القرن السادس عشر إلىٰ أوائل القرن السابع عشر- هي الحقبة التي وصلت فيها أنماط الإنتاج العثمانية والصفوية إلىٰ تعبيراتها الكلاسيكية، وهي الحقبة التي سبقت شهودهما للتغيُّرات الأساسية في الأنظمة الاقتصادية، نتيجةً لاندماجهما التدريجي في الاقتصاد العالمي الأوروبي الآخذ في التوسُّع آنذاك. وبذلك طُبِّقت نظرية ابن خلدون -التي تؤسِّس نمطًا وإيقاعًا في التاريخ- علىٰ الاقتصاد السياسي العثماني والصفوي، علىٰ أساس مفاهيم أنماط الإنتاج. ويمكن طرحُ بعض النقاط المتعلِّقة بهذا الممارسة التطبيقية:

الأولىٰ: أنَّ عمل ابن خلدون وإن كان مقتصرًا علىٰ دول ما قبل العصر الحديث، فهذا لا يعني ألَّا أَثَر له في دراسة تكوين الدول الحديثة، كما حاولت أن أبيِّن في مناقشة حالتي الدولة السعودية والسورية.

---

(١) Romein, "Theoretical History", 54.

(٢) Romein, "Theoretical History", 58.

والثانية: أنَّ نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة هي أيضًا نظرية عن الإصلاح الديني. وهي نظرية كليَّة للإصلاح الديني، تسترشد بأفكار معيَّنة غير موجودة في النظريات الحديثة للإصلاح الديني. وكما ناقشنا في الفصل الخامس، فإن تلك الأفكار تتضمَّن أنَّ الإصلاح الديني يحدث في سياق ظهور مجموعة حاكمة جديدة وإعادة تنظيم للولاءات، وأنَّ الإصلاح الديني يؤدي عمل العصبية الشاملة التي تتجاوز الولاءات القَبَليَّة وغيرها من الولاءات، وأنه يعتمد علىٰ مجموعاتٍ تتميَّز بأساليب بسيطة لكسبِ المعاش، وأنَّ الإصلاح الديني يكون نتيجةً لصراعٍ بين نوعَيْن من الدين، وتتوقَّف تلك الاختلافات علىٰ درجة المؤسسيَّة فيهما؛ وأنَّ العلاقة إيجابيةٌ بين الحماس الديني والتضامن القائم علىٰ أساس الدين. وما يقترحه هذا النهج الكُلي هو أنَّ التجربة الدينية يمكن فهمها بما يتجاوز مظاهرها الفردية والنفسية، لتصبح ظاهرةً من ظواهر علم الاجتماع، إلىٰ درجة أنها نوعٌ من التضامن الذي يسميه ابن خلدون بالعصبية.

والثالثة: أنَّه من الضروري هنا بيان كيف يمكن ادعاء أن تطبيق هذا الكتاب لابن خلدون يُعَدُّ تطبيقًا نظريًا، وليس مجرَّد إعادة صياغة للبيانات المعروفة والمتاحة بمصطلحاتٍ خلدونية، فإنَّ التطبيق النظري لمنظور معيَّن يجب إمَّا أن يقترح الحاجة إلىٰ بياناتٍ جديدة، وإمَّا أن يقودنا إلىٰ طريقةٍ جديدةٍ لتنظيم البيانات، بحيث ينتج عنها بناءٌ بديلٌ للظاهرة الاجتماعية. فأقول إنَّ التفسير الخلدوني الذي سعىٰ إليه هذا الكتاب يقدِّم كلا النوعَيْن؛ وذلك لأنَّ دراسة الإصلاح الإسلامي تُعَدُّ مثالًا علىٰ النوع الأول، حيث لفت الكتاب انتباهنا إلىٰ الأبعاد الكُليَّة للإصلاح الديني، وهذا صحيحٌ أيضًا في تطبيق الإطار الخلدوني علىٰ الدولة السورية، الذي يشير إلىٰ الحاجة إلىٰ فحص مؤشرات العصبية في المجتمع العلوي علىٰ سبيل المثال. ومن ناحية أخرىٰ، فإنَّ تطبيق الإطار الخلدوني علىٰ صعود الدولة العثمانية والدولة الصفوية وسقوطهما يُعَدُّ مثالًا علىٰ النوع الثاني من التطبيق؛ وذلك لأنَّ التطبيق الخلدوني هنا «يتجاوز» الحقائق التاريخية التي نوقشت في التفسيرات الأخرىٰ الموجودة، عن طريق شرح تلك الحقائق في ضوء

مجموعة مختلفة من المفاهيم والأفكار الأساسية. وفي الواقع، لقد اقتصرت التفسيرات الحالية التي ناقشناها في الفصول المتعلِّقة بالتاريخ العثماني والصفوي علىٰ العموم علىٰ العبارات الرصدية، لا العبارات النظرية التي تعمِّم الحقائق. فالتطبيق الخلدوني -من ناحية أخرىٰ- «يتجاوز» الحقائق عمومًا (أو الأخبار، بمصطلحات ابن خلدون) عن طريق شرحها في ضوء مخطط نظري وسَببي وأساسي، يتكوَّن من مفاهيم مثل العصبية أو التقابل بين أسلوب الحياة البدوي والحضري.

وأخيرًا، من الأسئلة الواضحة ما يتعلَّق بتطبيق ابن خلدون نفسه لنظريته عن تكوين الدولة في تاريخه: **كتاب العِبر**. فكما أشار محمد الطالبي، فقد اتُّهِم ابن خلدون بعدم الوفاء بالوعود التي قطعها علىٰ نفسه في مقدمة **كتاب العِبر**. وقد دافع الطالبي عن ابن خلدون بأنَّ هذا أمرٌ واضحٌ، ولكنه لا مناص منه؛ لأنه لا يمكن لإنسانٍ واحدٍ أن يكتب تاريخًا عالميًّا وفقًا للإطار الذي وضعته **المقدمة**. لكنَّ هذا الدفاع غير كافٍ ولم يصب هدفَه[١]. وذلك لأنَّ **كتاب العِبر** بعيدٌ كل البُعْد عن عدم التأثُّر بمنهج **المقدمة**، بل هو في الواقع مُنظَّم علىٰ الطريقة التي حدَّدتها **المقدمة**. وقد قال ابن خلدون عن عمله برمَّته:

«أنشأتُ في التاريخ كتابًا، رفعتُ فيه عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابًا، وفصَّلته في الأخبار والاعتبار بابًا بابًا، وأبديتُ فيه لأوَّليَّة الدول والعمران عِللًا وأسبابًا، وبنيتُه علىٰ أخبار الجيلَيْن الذين عَمَروا المغرب في هذه الأعصار، وملؤوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال والقصار، ومَنْ سلف لهم من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربر؛ إذ هما الجيلان اللذان عُرِفَ بالمغرب مَأْواهُما، وطال فيه علىٰ الأحقاب مَثْواهُما، حتىٰ لا يكاد يُتصوَّر عنه مُنْتَواهُما، ولا يعرف أهلُه من أجيال الآدميين سواهما. فهذَّبت مباحثه تهذيبًا، وقرَّبته لأفهام العلماء والخاصَّة تقريبًا، وسلكتُ في تبويبِه وترتيبِه مسلكًا غريبًا، واخترعتُه من بين

---

(١) Talbi, "Ibn Khaldun", 829.

المناحي مذهبًا عجيبًا، وطريقةً مبتدعةً وأسلوبًا، وشرحتُ فيه من أحوال العمران والتمدُّن وما يَعْرِض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ما يُمْتِعُكَ بعِلل الكوائن وأسبابها، ويعرِّفك كيف دخل أهلُ الدول من أبوابها، حتىٰ تنزع من التقليد يَدَك، وتقف علىٰ أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»[1].

ويقول ابن خلدون أيضًا إنَّ التاريخ «في ظاهره لا يزيد علىٰ أخبارٍ عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تُنمَّق لها الأقوال وتُصرَف فيها الأمثال»[2]. فهذا هو التاريخ علىٰ مستوىٰ الظاهر، وهذا يفترق عن باطن التاريخ، الذي هو «نَظَرٌ وتحقيق، وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيق، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيلٌ في الحكمة عريق، وجديرٌ بأن يُعدَّ في علومها وخليق»[3].

ونحن إذا أقحمنا المعيار العلمي الاجتماعي الحديث وحَكمنا به علىٰ ابن خلدون، فيمكن القول بأنه لم يطبِّق الإطار النظري الذي وضعه في **المقدمة** علىٰ الحقائق التاريخية الواردة في سائر **كتاب العِبر**. ففي مجال علم الاجتماع التاريخي أو التاريخي النظري، يُعاد بناء حقائق الماضي وفقًا لمخطَّط محدَّد يمكن تحديده وفقًا لتقليدٍ نظريٍّ خاصٍّ، مثل الماركسية أو علم الاجتماع لماكس ڤيبر. وتسعىٰ تلك الأعمال إلىٰ عدم الاقتصار علىٰ السَّرد الزمني للحقائق التاريخية، بل تسعىٰ إلىٰ إعادة بناء الحقائق في صورةٍ ما: تعبِّر عن رؤية معيَّنة للتاريخ، وتطبِّق نظرية معرفية معيَّنة، وتستخدم مفاهيمَ محدَّدة، وترتِّب الحقائق ترتيبًا انتقائيًّا؛ للإجابة علىٰ مجموعة معيَّنة من الأسئلة أو للتعامل مع مشكلة معيَّنة. فإذا كان هذا هو ما يميز تاريخ العلم، فيمكن القول إنَّ ابن خلدون فشل في تطبيق ما بيَّنه في **المقدمة**. ولكن من ناحية أخرىٰ، إذا كنا سنقيِّم ابن خلدون من حيثُ

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٩-١٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥-٦.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٦.

الأهداف التي حدَّدها لنفسه، أَلَا وهي: النظر والتحقيق في أسباب الكائنات[١]، فسوف نصل إلىٰ حكمٍ مختلف.

وكما ذكر ابن خلدون نفسه، فقد ألَّف **كتاب العِبر** وفقًا للخطة التي وضعها في **المقدمة**. فقد ناقشت **المقدمة** المقدمات الأساسية لدراسة التاريخ، والإطار النظري الذي يضع المفاهيم المركزية المستخدمة في الدراسة، وهذا يعني أنَّ **المقدمة** برمَّتها تناقش باطن التاريخ، في حين أنَّ سائر **كتاب العِبر** يقدِّم الأخبار أو الحقائق التاريخية التي هي ظاهر التاريخ، والتي استُقِيت منها تلك الخطة المفصَّلة في **المقدمة**[٢].

وبهذا الاعتبار، فإنَّ «تطبيق» النظرية الواردة في **المقدمة** علىٰ حقائق التاريخ قد استوفىٰ شروطه. فعلىٰ سبيل المثال، أورد **كتاب العِبر** تفاصيلَ عن ابن تومرت مؤسِّس حركة الموحدين، وهو أحد أفراد قبيلة مصمودة البربرية في جبال أطلس[٣]. والأهم من ذلك أنَّ فصول **كتاب العِبر** مرتَّبة علىٰ طريقة تبيِّن الخطة التفسيرية الموضوعة في **المقدمة**. ومن بين الدول التي ناقشها ابن خلدون في شمال أفريقيا: دولة المرابطين (١٠٥٣-١١٤٧م)، ودولة الموحدين (١١٤٧-١٢١٣م)، ودولة المرينيين (١٢١٣-١٥٢٤م). فقد قامت كلُّ دولة منها علىٰ دعم إحدىٰ القبائل البربرية: صنهاجة للمرابطين، ومصمودة للموحدين، وزناتة للمرينيين. ويتفق تاريخ صعود تلك الدول وسقوطها مع النموذج الذي قدَّمه ابن خلدون. وفي **كتاب العِبر**، نوقشت أخبار هذه الدول في ترتيبٍ زمنيٍّ، واحدة تلو الأخرىٰ، مع تفصيل الحكَّام وخلفائهم والتحالفات التي عقدوها، والدعم الذي حصلوا عليه وخسروه[٤]. ولن تظهر للقارئ هذه الخطة التفسيرية ما

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص٥-٦.

(٣) ابن خلدون، تاريخ العبر، الجزء السادس، ص٢٢٥-٢٢٩.

(٤) انظر: ابن خلدون، تاريخ العبر، الجزء السادس.

لم يقرأ **المقدمة**، وإذا لم يقرأها فسوف تبدو الحقائق الواردة في سائر **كتاب العِبر** كأنها مجرَّد مجموعة من الأخبار عن الحكَّام والوقائع.

إنَّ الممارسة التطبيقية لابن خلدون في كتابنا هذا لها آثارها في النظرية الخلدونية من وجهَيْن أساسيَّيْن: الأول هو أن التطبيقات الواردة سابقًا تقدِّم تفسيراتٍ بديلةً للظواهر الاجتماعية، بمعنىٰ أنها تقترح طرقًا جديدةً لتنظيم البيانات المعروفة، بالإضافة إلىٰ طرحها أسئلةً جديدةً حول حقائق التاريخ والمجتمع. ومن ناحية أخرىٰ، فإنَّ لها آثارًا في الاتجاه الآخر، أي في النظرية الخلدونية أيضًا؛ وذلك لأنَّ أحداث التاريخ والمجتمع وظروفهما، التي تُطبَّق النظرية الخلدونية عليها، تساعد في تطوير النظرية وتدقيقها. فعلىٰ سبيل المثال، يؤدي تصوير الاقتصاد العثماني والصفوي في ضوء إقطاع المنفعة إلىٰ توضيح الآليات التي انتقل بها رجال القبائل البدو الرحَّل إلىٰ التمدُّن، وانغمسوا في نمط حياة العمران الحضري.

قراءات وتطبيقات لابن خلدون دون نزعة المركزية الأوروبية

بيَّنتُ في الفصل الثالث أنَّ توجُّه المركزية الأوروبية هو المسؤول -جزئيًّا علىٰ الأقل- عن إهمال ابن خلدون وعدم جعله مصدرًا لنظرية حديثة في العلوم الاجتماعية. فيمكن أيضًا رؤية مشروع تطبيق ابن خلدون علىٰ أنَّه تطوير لقراءاتٍ لابن خلدون لم تتأثَّر بنزعة المركزية الأوروبية. وأودُّ هنا أن أبدي بعض الملاحظات حول هذا المشروع.

أولًا: كان الهدف من المعالجة السابقة أو من انتقاء بعض التطبيقات لنظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة، غير المتأثرة بنزعة المركزية الأوروبية، هو بيان كيفية التعامل مع إسهامات مفكِّر اجتماعي، ليس فقط من حيثُ كونُه موضوعًا للدراسات الوصفيَّة لنظرياته ومفاهيمه، أو الدراسات التي يُنظَر فيها إليه علىٰ أنه مصدرٌ للبيانات التاريخية، ولكن من حيثُ كونُه مصدرًا للنظريات التي يمكن تطبيقُها علىٰ الظواهر التاريخية والمعاصرة. وقد طرح عدد قليل من الباحثين العرب هذه النقطةَ السابقة فيما يتعلَّق بابن خلدون قبل سنوات، ومنهم ليليا بن سالم التي اقترحت

نظريةً خلدونيةً للدولة المغربية[١]. وقد اقترحتُ أنَّ نزعة المركزية الأوروبية، التي تحافظ علىٰ ثنائية الذات والموضوع، ومن ثَمَّ تطيل هيمنة المقولات والمفاهيم الأوروبية في العلوم الاجتماعية، هي المسؤولة -جزئيًّا علىٰ الأقل- عن عدم الاهتمام بابن خلدون من حيثُ كونُه ذاتًا عالمة، ومصدرًا للنظريات والمفاهيم التي يمكن استخدامها لتفسير الحقائق وبنائها. والأمثلة المشار إليها للقراءات والتطبيقات الخلدونية التي لم تتأثَّر بنزعة المركزية الأوروبية لا تستوفي القائمة بأكملها، ومع ذلك ليست تلك القائمة طويلةً جدًّا، إذا علمنا أن أعمال ابن خلدون معروفةٌ منذ ستمائة عامٍ علىٰ الأقل[٢].

ثانيًا: ليس الهدف من هذا المشروع إحلال المقولات والمفاهيم العربية والإسلامية محلَّ الأوروبية، وإنما الهدف إثراء العلوم الاجتماعية، بإتاحة مجموعة واسعة من الأفكار والرؤىٰ. فليست الفكرة استبدال عِرقٍ بآخر. وعلىٰ حدِّ تعبير عبد القادر جغلول، فإنَّ الالتزام بالمنهج الخلدوني هو بيانٌ لماذا وكيف كانت الأشياء علىٰ ما هي عليه في العالم الذي نعيش فيه[٣]، وبهذه الروح علينا أن نجعل أفكاره متاحةً لنا.

ثالثًا: ينبغي الإشارة إلىٰ أنَّ القراءات التي لم تتأثَّر بنزعة المركزية الأوروبية لا تساوي القراءات غير الأوروبية، وقد كشفت الأمثلة الواردة في الفصل الثامن وجود قراءاتٍ لم تتأثَّر بنزعة المركزية الأوروبية قام بها أوروبيون باللغات الأوروبية. ولذلك فإنَّ قسمة التأثُّر بنزعة المركزية

---

(١) Ben Salem, "Esquisse d'une théorie khaldunienne de l'Etat maghrébine", 3.

(٢) منذ أواخر التسعينيات من القرن الماضي، ظهر المزيد من الأعمال التي يمكن القول إنها من القراءات التي لم تتأثَّر بنزعة المركزية الأوروبية، انظر مثلًا:

Tehranian, "Pancapitalism and Migration"; Ruthven "The Eleventh of September and the Sudanese Mahdiya in the Context of Ibn Khaldun's Theory of Islamic History". See also various issues of the (Journal of North African Studies), including the special issue on Ibn Khaldūn entitled "The Worlds of Ibn Khaldūn", Vol. 13(3), 2008.

(٣) Djeghloul, "Ibn Khaldoun: Mode d'emploi les problèmes d'un heritage", 42-3.

الأوروبية مقابل عدم التأثُّر بنزعة المركزية الأوروبية، لا تطابق قسمة الأوروبي مقابل غير الأوروبي. وفي الواقع، فإنَّ أكثر الأعمال والمؤلفات باللغة العربية والفارسية والتركية المتعلِّقة بابن خلدون ليست إلَّا كتابات وصفيَّة عن نظريته، أو دراسات مقارنة بين ابن خلدون وعلماء الاجتماع المعاصرين تهدف غالبًا إلىٰ إثبات أنَّ ابن خلدون هو مؤسِّس المجال، أو مناقشات للأُسس المعرفية والمنهجية لأعماله. وليس من المبالغة أن يقال إنَّ القراءات غير المتأثرة بنزعة المركزية الأوروبية نادرةٌ في تلك اللغات، إذا كان المقصود بعدم التأثُّر هنا أن يُقدَّم ابن خلدون بوصفه ذاتًا عالمةً، ومصدرًا للنظريات والمفاهيم القابلة للتطبيق علىٰ الحقائق التاريخية والمعاصرة. وأشير هنا -علىٰ سبيل المثال- إلىٰ أنَّ العديد من المؤلفات باللغة الفارسية عن ابن خلدون قصَّرت في مناقشة أهمية ابن خلدون وعلاقته المحتملة بدراسة التاريخ والمجتمع الإيراني[1].

ويجب التأكيد علىٰ أنَّ سياسات المعرفة لا تحدِّد فقط هيمنة نماذج معيَّنة في العلوم الاجتماعية ضمن التقليد الغربي، لكنها تؤدي أيضًا إلىٰ استبعاد الخطابات الحضارية الأخرىٰ، وهذا الاستبعاد جليٌّ ملحوظ حتىٰ وإن كان ابن خلدون يُذكَر كثيرًا في أدبيات المجال. فليست المشكلة في إغفال ذكر ابن خلدون، بل المشكلة أنه لا يُنظَر إليه نظرةً غير متأثرة بنزعة المركزية الأوروبية، أي من حيثُ كونه ذاتًا عالمةً وواضعًا لمفاهيمَ ومقولاتٍ للعلوم الاجتماعية. وتظلُّ تلك النزعة -إلىٰ حدٍّ كبيرٍ- هي التوجُّه المهيمن، بسبب طبيعة مناهج علم الاجتماع الدراسية.

ابن خلدون في مناهج علم الاجتماع الدراسية

في حين أنَّ العلماء الأوروبيين بدؤوا يهتمون بابن خلدون في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فإنَّ هذا الاهتمام لم يستمر إلَّا بين

(١) See Raḥīmlū, "Ibn Khaldūn"; Shaykh, (Dar Muṭalaāt Taṭbīqī dar Falsafah-i Islāmī); Ṭabāṭabaī, (Ibn Khaldūn va Ulūm-i Ijtimaī).

الباحثين في مجال دراسات الشرق الأوسط أو مجال الدراسات الإسلامية. ولعل السبب في هذا هو توحيد مقررات علم الاجتماع بعد الحرب العالمية الثانية، ففي ذلك الوقت تطوَّر حقًّا ما يمثل علم الاجتماع الكلاسيكي، ولا سيما في الولايات المتحدة، وفيه أصبح ماركس وڤيبر ودوركهايم جزءًا لا يتجزَّأ من علم الاجتماع الكلاسيكي، وفقًا للنظرة المقرَّرة والمعتمدة والمقبولة في هذا المجال[١]. وهي تلك النظرة التي «تولِّد صورًا مُشوهة لتاريخ علم الاجتماع ونطاقِه وقيمتِه»[٢]. وقد أدىٰ النطاق الضيق الذي وضعته النظرة المعتمدة تلك إلىٰ إغفال المؤسِّسين والمُسْهِمين غير الغربيين للفكر الاجتماعي والنظرية الاجتماعية.

ولذلك ينبغي اتباع منهج متعدِّد الثقافات في تدريس علم الاجتماع، وإنَّ نزعة التعدُّدية الثقافية -أي الاحتفاء بالتنوُّع والتعدُّد الثقافي- ينبغي أن تُقرَن بنزعة المركزية الأوروبية، ففي حين أنَّ نزعة المركزية الأوروبية قد رُصِدت وانتُقِدت منذ مدَّة طويلة في أدبيات المجال، لكنَّ الاهتمام الذي انصبَّ عليها في البحوث والمؤلفات لم يكن له أثَر مقابل في تدريس العلوم الاجتماعية. وكثيرًا ما يثار موضوع المركزية الأوروبية في دورات العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية في الجامعات في جميع أنحاء العالم، لكنَّ تلك المناقشات تقتصر عمومًا علىٰ الدورات المتعلِّقة بالعالم الثالث، أو موضوعات ما بعد الاستعمار. ونادرًا ما تظهر المخاوف التي يثيرها نقَّاد المركزية الأوروبية في الدورات والمقررات الأساسية أو التأسيسية، مثل الدورات التمهيدية للنظرية الاجتماعية. فعلىٰ سبيل المثال، لا تسعىٰ دورات النظرية الاجتماعية علىٰ العموم إلىٰ تصحيح التحيز الأوروبي عن طريق ذكر المفكرين غير الغربيين، أو عن طريق نقد عناصر المركزية الأوروبية الموجودة في أعمال المنظرين الأوروبيين، مثل ماركس وڤيبر ودوركهايم. وقد بيَّنتُ -باستخدام مثال ابن خلدون- كيف أنَّ المركزية الأوروبية وما

(١) Connell, (Southern Theory), 22-4.

(٢) Connell, (Southern Theory), 24.

ينتج عنها من تهميشٍ للأفكار غير الغربية في تاريخ علم الاجتماع وتدريسه، يعرقلان ظهور نظرية اجتماعية تحقِّق التعدُّدية الثقافية، وتستوفي الشروط الواجبة لتحقيق تلك التعدُّدية الثقافية في تدريس العلوم الاجتماعية.

تستلزم التعدُّدية الثقافية أو الاحتفاء بالتنوُّع والتعدُّد الثقافي في العلوم الاجتماعية ظهورَ أَثَر ثلاثة موضوعاتٍ علىٰ الأقل في تدريس العلوم الاجتماعية. وهذه الموضوعات الثلاثة هي: اللقاءات بين الحضارات، والأصول الثقافية المتعدِّدة للحداثة، والمجموعة الواسعة من الرؤىٰ ووجهات النظر.

وإذا أُدخلت تلك الموضوعات في تدريس العلوم الاجتماعية، فسوف يؤدي هذا إلىٰ منهج متعدِّد الثقافات في التدريس من الأوجه التالية:

أولًا: سيكشف التركيز علىٰ اللقاءات بين الحضارات في تدريس العلوم الاجتماعية عن درجة استعارة المفكرين الأوروبيين والأمريكيين من المصادر غير الغربية.

ثانيًا: سيؤدي بيان الأصول الثقافية المتعدِّدة للحداثة، أو للعلوم الاجتماعية الحديثة بوصفها جانبًا من جوانب الحداثة- إلىٰ تسليط الضوء علىٰ الإسهامات والمصادر غير الغربية للفكر الحديث.

ثالثًا: سيعني النظر الجاد في وجهات النظر المختلفة في أثناء تدريس العلوم الاجتماعية الانفتاحَ علىٰ إمكانية وجود نظرياتٍ ومفاهيمَ ذات أصولٍ غير غربية.

وبعد بيان فهمي للتعدُّدية الثقافية في العلوم الاجتماعية، أرىٰ أن العقبة الكبرىٰ أمام غرس الخيال المتعدِّد الثقافات بين طلابنا والأجيال التي تأتي بعدنا، هي طبيعة التعليم في معظم أنحاء آسيا وأفريقيا المتأثِّرة بنزعة المركزية الأوروبية. وذلك لأنَّ تلك النزعة هي التي تحدِّد محتوىٰ التعليم بما لا يتضمَّن الموضوعات السابقة، وهي: اللقاءات بين الحضارات، وأصول الحداثة، ومسألة تعدُّد وجهات النظر. وإنَّ غياب تلك الموضوعات

هو الذي لا يسمح بغرسٍ منهجٍ واسعٍ ولا بتنمية منظور يتميَّز بالتعدُّدية الثقافية.

إنَّ العديد من مناهج دورات علم الاجتماع لا تيسِّر تطوير علمٍ اجتماعيٍّ متعدِّد الثقافات، وهذا يؤدي إلىٰ إهمال المفكرين غير الغربيين وتهميش الأفكار غير الغربية. وقد ناقشتُ في هذا الكتاب حالةً معينةً من هذا التهميش، وهي حالة ابن خلدون.

فكيف يمكن معالجة هذا التهميش؟ من طرق ذلك إدخالُ الإحساس المتعدِّد الثقافات في مناهج تدريس العلوم الاجتماعية. وهذه سمة مركزية في العديد من الدورات التي أدرِّسها في جامعة سنغافورة الوطنية، ومن بينها الدورة المعنونة بـ «الفكر الاجتماعي والنظرية الاجتماعية»، التي شاركتُ في تدريسها لسنواتٍ عديدةٍ مع زميلتي ڤينيتا سينها (Vineeta Sinha). وهذه الدورة من الوحدات الإلزامية في السنة النهائية في تخصُّصات علم الاجتماع في الجامعة، وهي تغطي النظرية الاجتماعية الكلاسيكية. وبعد تدريسنا لتلك الدورة علىٰ الطريقة التقليدية لفصلين دراسيَّيْن، قرَّرنا إجراء بعض التغييرات الجذرية علىٰ المنهج الدراسي. وفي حين يتميَّز المُقرَّر الكلاسيكي المعهود لنظرية علم الاجتماع بكونت وماركس وڤيبر ودوركهايم ودو توكفيل، وغيرهم من الذكور البيض في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، فقد سلكنا طريقًا بديلًا في تدريس نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية. وقد نشرنا تجربتَنا ونتائجَنا في **مجلة تدريس علم الاجتماع** (بالإنكليزية: Teaching Sociology)[١]. وإنَّ تجديد منهج الدورة لإدخال الموضوعات المذكورة سابقًا يصحِّح تحيز المركزية الأوروبية في تدريس العلوم الاجتماعية، عن طريق التركيز علىٰ المفكرين غير الغربيين والأفكار غير الغربية، بطريقة يمكن أن تيسِّر غرسَ نظرة تعدُّدية في مجتمع العلوم الاجتماعية، وهي نظرة مستقبلية تستضيء باللقاءات بين الحضارات،

---

(١) Alatas and Sinha, "Teaching Classical Sociological Theory".

والأصول الثقافية المتعدِّدة للحداثة، والمجموعة الواسعة من الرؤىٰ ووجهات النظر.

وقد حافظنا علىٰ التركيز علىٰ ماركس وڤيبر ودوركهايم، لكننا اهتممنا في الصدارة أيضًا بتلك الموضوعات المتعلِّقة بالمجتمعات غير الأوروبية التي تعرَّضت للتجاهل عمومًا، أو التي تحظىٰ بقليلٍ من الاهتمام في النسخة التقليدية من الدورة. فعلىٰ سبيل المثال، اهتممنا بنمط الإنتاج الآسيوي لماركس، وكتاباته مع إنجلز عن الهند والجزائر، وكتابات ڤيبر عن الإسلام والهندوسية والكونفشيوسية والطاوية.

حاولنا أيضًا التخلُّص من ثنائية الذات والموضوع، عن طريق ذكر غير الأوروبيين، وكذلك ذكر النساء بين قائمة الفاعلين، أي من حيثُ كونهم منظرين ومفكرين اجتماعيين. ومن هؤلاء: ابن خلدون، وخوسيه ريزال، ورام موهان روي، وبينوي كومار سركار، وهارييت مارتينو. وفي المستقبل ننوي تقديم المفكرين الصينيين واليابانيين، ولا شكَّ أن القيام بذلك يتطلَّب إعادة تعريف لنظرية علم الاجتماع الكلاسيكية.

وبالإضافة إلىٰ ذلك، تؤكِّد الدورة علىٰ الأصول الثقافية المتعدِّدة لنظرية علم الاجتماع. ونظرًا إلىٰ وجود نوعٍ ما من علم الاجتماع خارج أوروبا فيما قبل العصر الحديث، وكذلك في العصر الحديث، فإنَّه يمكن إقامة الحجَّة علىٰ مسألة الأصول الثقافية المتعدِّدة لعلم الاجتماع. وسيتطلَّب هذا إعادة تعريف لعلم الاجتماع الكلاسيكي، فقد عُرِّف علم الاجتماع بأنه «نتاج الحداثة الذي وُلِد من الاضطرابات الفكرية والاجتماعية العظيمة التي دمَّرت العالم الأوروبي في العصور الوسطىٰ»[1]. وما لا يُنتبه إليه في كثيرٍ من الأحيان هو أنَّ تلك الاضطرابات الفكرية والاجتماعية نفسها، التي دمرت عالم العصور الوسطىٰ الأوروبي، دمَّرت أيضًا الاقتصادات السياسية لما قبل الرأسمالية في أجزاء أخرىٰ من العالم، وأنَّها أدت إلىٰ مجموعاتٍ

(١) Scott, (Sociological Theory), 1.

من الأدبيات الاجتماعية تسعىٰ إلىٰ فهم تلك التحولات، وتحثُّ علىٰ الإصلاح أو الثورة، وترسم نظامًا اجتماعيًّا جديدًا. لقد كانت تلك القوىٰ التي أدت إلىٰ تراجع الإقطاع وصعود الرأسمالية في أوروبا تقف خلف الاستعمار والتحوُّل الاجتماعي في العالم بأَسْره. وقد نشهد -في هذا السياق- ظهور مفكرين مثل روي وريزال وسركار. لكنَّ الغالبية العظمىٰ من علماء الاجتماع يميلون إلىٰ رؤية ضيِّقة لتاريخ علم الاجتماع وأصوله.

وأخيرًا، طرحنا مسألة المقولات والمفاهيم البديلة لإثراء العلوم الاجتماعية وتعميمها. وفي هذه الحالة، لدينا مجموعة من الرؤىٰ النظرية ذات الأصول الثقافية المتعدِّدة. فإنَّ عمل ابن خلدون -علىٰ سبيل المثال- يحتوي علىٰ مفاهيم وتفسيراتٍ نظريَّة تنبع من زمانه وبيئته الثقافية، وتقترح طرقًا مثيرةً للاهتمام يمكن عن طريقها تطبيق تلك المفاهيم والتفسيرات علىٰ دراسة الظواهر الاجتماعية، في زمانه وبيئته وفي غير زمانه وبيئته. ومن الأمثلة علىٰ ذلك: استخدام نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة لشرح صعود الدولتَيْن الصفوية والعثمانية وسقوطهما. وقد شاع تطبيق مجموعة متنوِّعة من الرؤىٰ النظرية المستمدَّة من أعمال ماركس وڤيبر في دراسة ذلك التاريخ، فلماذا نستبعد مرشحًا واضحًا مثل ابن خلدون؟

إنَّ تلك التغييرات المختلفة التي أجريناها في مقررنا الدراسي عن نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية، تهدف إلىٰ حثِّنا علىٰ سؤال أنفسنا عن السبب وراء عدم تدريس بعض مؤسِّسي علم الاجتماع في الكتب المدرسيَّة والفصول الدراسيَّة. فليس الأمر مقتصرًا علىٰ وضع الأمور في نصابها، وهو أمرٌ مهمٌّ جدًّا في ذاته، لكنَّ الأمر يتعلَّق أيضًا بالانفتاح علىٰ مصادر المعرفة الأخرىٰ.

وقد قال محمد الطالبي وبروس لورنس وغيرهما إنَّ ابن خلدون لم يخلفه أحدٌ في العالم الإسلامي، وإنه اكتُشِف في أوروبا، وإنه كان نتاجًا

للاستشراق[١]. وهذا حقٌّ إلىٰ حدٍّ ما، ولكن كما ناقشنا في الفصل الرابع، كان لفكر ابن خلدون أتباع، ومن بينهم ابن الأزرق الأندلسي والمقريزي. والصحيح أنه لم يتم تطوير أيِّ مدرسة خلدونية للفكر التاريخي الاجتماعي. أما رأي لورنس أنَّ ابن خلدون لا يمكن تقييمُه بعيدًا عن الاهتمام الاستشراقي به، فهو مبالغة[٢]. وقد سعىٰ هذا الكتاب إلىٰ بيان أنَّ ابن خلدون يمكن -بل ينبغي- تقييمُه بعيدًا عن الاهتمام الاستشراقي الذي أثاره، والانتقال من قراءات ما قبل الحداثة لابن خلدون إلىٰ التطبيقات الحديثة لنظرية ابن خلدون علىٰ التاريخ والدولة المعاصرة.

(١) Talbi, "Ibn Khaldun", 829; Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", 156-7.

(٢) Lawrence, "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", 157.

الفصل العاشر

ملاحظات ببليوغرافية وقراءات أخرى

يناقش هذا الفصل مجموعةً مختارةً من المؤلفات عن ابن خلدون، وهي واسعة جدًّا في الواقع، فقد نُشِر عن ابن خلدون ما لا يُحصىٰ من المؤلفات في العصر الحديث، ولا سيما في القرن التاسع عشر وما بعده.

ويقتصر هذا الفصل علىٰ سَرْد ومناقشة الأعمال التي أراها مفيدةً لِمَن يرغبون في التعرف إلىٰ الدراسات الخلدونية، ولمن يرغبون في تطوير مقاربة علمية اجتماعية عن ابن خلدون. ولاختيار المؤلفات المتعلِّقة بابن خلدون هنا غرضان: **الأول** هو توجيه القارئ إلىٰ أنواعٍ مختلفةٍ من الأعمال المتعلِّقة بابن خلدون، **والآخر** هو تعريف القارئ بالأعمال القليلة التي سَعت إلىٰ تطبيق النموذج الخلدوني علىٰ الحالات التطبيقية. وتغطي المناقشة التالية عددًا من أصناف المؤلفات المتعلِّقة بالدراسات الخلدونية[١]، وهي:

١. مؤلفات ابن خلدون العربية والمترجمة.

---

(١) ويمكن للراغبين في الحصول علىٰ مقدمة أشمل لابن خلدون أن يرجعوا إلىٰ المراجع التالية:

Al-Azmeh, "Bibliography"; Fischel, "Ibn Khaldūniana"; Pérès, "Essai de Bibliographie"; and Tixier-Wieczorkiewicz, (L'œuvre d'Ibn Khaldun dans la recherché contemporaine depuis 1965);

«ببليوغرافيا عبد الرحمن بن خلدون».

٢. التراجم.

٣. المؤلفات عن كون ابن خلدون رائدًا للعلوم الاجتماعية.

٤. دراسات المقارنة بين ابن خلدون وكبار المفكرين الغربيين.

٥. مراجعات وشروح للأفكار الواردة في مقدمة ابن خلدون.

٦. مناقشات منهجية ابن خلدون.

٧. تحليلات وانتقادات لنظرية ابن خلدون.

٨. تطبيقات الإطار النظري لابن خلدون.

ويمكن الوقوف علىٰ قائمة الأعمال الواردة في هذا الكتاب في صفحات المراجع في نهاية الكتاب.

مؤلفات ابن خلدون العربية والمترجمة

أدىٰ العدد الكبير من الطبعات المنشورة لمقدمة ابن خلدون إلىٰ صعوبة تحديد أيٍّ طبعة منها جديرة بالاعتماد في عمل الطلاب والباحثين، ومما زاد من صعوبة المشكلة أنَّ العديد منها نسخٌ تحتوي علىٰ أخطاء، وهي غير مكتملة أيضًا. ومن أفضل النسخ القليلة التامَّة والمُحرَّرة: نشرة عبد السلام الشدادي، التي جاءت في خمسة مجلداتٍ تحتوي علىٰ النص العربي في هيئة مقروءة. وقد جاءت **المقدمة** في ثلاث مجلدات، وفيها العديد من الهوامش التي تنقل عن الأعمال التي أشار إليها ابن خلدون وتشرح المصطلحات الفنيَّة. وأما المجلدان الآخران فهما ملاحقُ لسرد المخطوطات الموجودة في بريطانيا العظمىٰ وهولندا.

ومن الأعمال الجديرة بالقراءة المتعلِّقة بمخطوطات مقدمة ابن خلدون: مقال «**مخطوطات ابن خلدون**» الذي نشره ناثانيال شميدت في عام ١٩٢٦م:

- Nathaniel Schmidt, "The Manuscripts of Ibn Khaldun".

أما أول ترجمة لمقدمة ابن خلدون إلىٰ إحدىٰ اللغات الأوروبية، فهي ترجمة وليام دي سلان المنشورة في عامي ١٨٦٢ و١٨٦٨م. ثم ظهرت النسخة المختصرة لشارل عيساوي في عام ١٩٥٠م، وهي بعنوان: «**فلسفة عربية للتاريخ**»:

- Charles Issawi, ?An Arab Philosophy of History?.

وتُعَدُّ نشرة عيساوي مفيدةً ومقدمةً سريعةً لمقدمة ابن خلدون، حيث جاءت مقسَّمة علىٰ عددٍ من الموضوعات، مثل المنهج والجغرافيا والاقتصاد والمالية العامة والدين والسياسة. لكنَّ المرجع القياسي فيما يخصُّ الترجمة الإنكليزية هو كتاب فرانز روزنتال الصادر في ثلاثة مجلدات بعنوان: «**المقدمة: مقدمة إلىٰ التاريخ**»:

- Franz Rosenthal, ?Muqaddimah: An Introduction to History?.

وقد نُشِرت ترجمة روزنتال لأول مرة في عام ١٩٥٨م، وهي مفيدة للباحثين لأنها تتضمَّن مناقشةً قيِّمةً في مقدمة المترجم عن حياة ابن خلدون، وبعض الملاحظات عن جوانب مختلفة من **المقدمة**، وبعض التفاصيل عن تاريخ نصِّ **المقدمة**. وأما غير الراغبين في قراءة المجلدات الثلاثة لترجمة روزنتال، مع حواشيها الكثيرة التي تشرح المصطلحات الفنيَّة والاقتباسات التي أشار إليها ابن خلدون، فيمكنهم الاطلاع علىٰ النسخة المختصرة والمُحرَّرة لترجمة روزنتال، التي نشرها نعيم جوزيف داوود.

ومن الترجمات الفرنسية الممتازة **للمقدمة** ترجمة ڤنسيه مونتيه الصادرة بعنوان: «**خطاب حول تاريخ العالم**»:

- Vincent Monteil, ?Discours sur l'histoire universelle?.

ومما تميزت به ترجمته -خلافًا لترجمة روزنتال- أنَّه كان يضع المصطلحات الفنيَّة العربية الأصلية بين قوسَيْن.

ولا توجد ترجمة كاملة **لكتاب العِبر** بأيِّ لغة. فقد اقتصرت ترجمة دي سلان الفرنسية الصادرة بعنوان: «**تاريخ البربر والدول الإسلامية في شمال**

أفريقيا» علىٰ أجزاء **كتاب العِبر** التي تغطي تاريخ العرب والبربر، وتتألَّف من أربعة مجلدات:

- De Slane, ?Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale?.

واقتصرت ترجمة هنري كاسيلز كاي الإنكليزية علىٰ القسم المتعلِّق بدول اليمن في **كتاب العِبر**، في ترجمته التي احتوت أيضًا علىٰ ترجمة كتاب «**أرض اليمن وتاريخها**» لعمارة اليمني، وعنوانها: «**اليمن: تاريخها المبكِّر في العصور الوسطىٰ لنجم الدين عمارة الحكمي، ومختصر تاريخ دولها لابن خلدون**»:

- Henry Cassels Kay, ?Yaman, its early medieval history by Najm ad-Din Omarah Al-Hakami. Also the abridged history of its dynasties by Ibn Khaldun?.

ومما له أهمية كبرىٰ: الترجمات الفرنسية لمقتطفاتٍ من **كتاب العِبر** لعبد السلام الشدادي، التي تغطي جوانبَ من المغرب والمشرق، وصدرت في مجلدين[1].

ويمكن للمهتمين بمشكلات الترجمة ونقل الأفكار في سياق الاستشراق الرجوعُ إلىٰ مقال عبد المجيد حنون: «**الترجمة والخيال الاستعماري: ابن خلدون مستشرقًا**»، الذي يناقش إلىٰ أيِّ درجة أصبحت ترجمة دي سلان «**تاريخ البربر**» كأنها إنتاجٌ لنصٍّ جديد:

- Abdelmajid Hannoum, "Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalist".

---

(١) Ibn Khaldun, (Peuples et nations du monde, la conception de l'histoire les Arabes du Machrek et leurs contemporains les Arabes du Maghrib et les Bèrberes extraits des Ibar'traduit de l'arabe et presents par Abdesselam Cheddadi).

التراجم

أفضل مصدر عن حياة ابن خلدون هو تعريفه بنفسِه في سيرته الذاتية المنشورة بعنوان: «**التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا**». وقد نشر الشدادي طبعةً متميزةً مُزيَّنة بالرسوم التوضيحية مع ترجمة فرنسية في الصفحات المقابلة بعنوان: «**سيرة ذاتية**»:

- Ibn Khaldoun, ?Autobiographie?.

ومن التراجم المبكِّرة لابن خلدون ما كتبه ابن الخطيب في كتابه «**الإحاطة في أخبار غرناطة**».

ومن التراجم القليلة الحديثة لابن خلدون ما نشره العالم المصري محمد عبد الله عنان، وهو كتاب مشهور نُشِر بالعربية والإنكليزية. وقد ظهرت أول ترجمة لابن خلدون في الغرب في باريس عام ١٦٩٧م، وذلك في كتاب «**المكتبة الشرقية**» ?Bibliothèque Orientale? لبارتيلمي هربلو.

وينبغي الإشارة أيضًا إلىٰ ما كتبه والتر فيشل عن المدَّة التي قضاها ابن خلدون في مصر، وذلك في كتابه: «**ابن خلدون في مصر: ابن خلدون وتيمورلنك**»:

- Fischel, ?Ibn Khaldun in Egypt; Ibn Khaldun and Tamerlane?.

وقد صدرت في الآونة الأخيرة الروايةُ التاريخية لبنسالم حميش بعنوان: «**العلّامة**».

المؤلفات عن كون ابن خلدون رائدًا للعلوم الاجتماعية

وبقطع النظر عن التراجم، فقد قدَّمت العديد من المؤلفات لمحاتٍ عامَّة عن **المقدمة**. وسعت العديد من هذه الأعمال إلىٰ تقديم ابن خلدون علىٰ أنَّه رائدٌ لمختلف التخصُّصات في العلوم الاجتماعية. وقد ألَّف جيلان من العلماء والباحثين عبر العالَمَيْن الإسلامي والغربي كتبًا ومقالاتٍ عنه لوصفه بأنه مؤسِّسٌ لذلك العلم أو ذاك من العلوم الاجتماعية.

وهذا من أعراض ما يسميه فرانز روزنتال: متلازمة الرائد، أي الميل إلىٰ وصف ابن خلدون بأنه رائدٌ للتطورات الفكرية الحديثة اللاحقة(١). وفي بعض الأحيان، تؤدي الرغبة في وصف ابن خلدون بأنه رائدٌ لبعض العلوم الاجتماعية الحديثة إلىٰ الوقوع في تأويل مقدمة ابن خلدون خارج سياقها، لتنسب إليها -في مفارقة تاريخية- بعض المعاني الحديثة التي تشوِّه قَصْد مؤلفها. ومن الأعمال المبكِّرة التي وصفت ابن خلدون بأنه رائدٌ للعلوم الاجتماعية مقالُ علي عبد الواحد وافي، الذي بعنوان: «**ابن خلدون أولُ مؤسِّس لعلم الاجتماع**»، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون (القاهرة، ١٩٦٢م)، ص٦٣-٧٨.

بالإضافة إلىٰ كتاب عبد العزيز عزت: «**ابن خلدون وعلم الاجتماع**»، الصادر بإشراف فاوكونير ورينيه مونييه في فرنسا:

- Abd al-Azīz Izzat, ?Ibn Khaldun et sa science sociale?, supervised by Fauconnier and Rene Maunier in France.(2)

ومقال جورج ألبرت أستريه: «**مقدمة في علم الاجتماع**»:

- Astre, "Un precurseur de la sociologie".

ومقال جيمس كونيرس: «**ابن خلدون: أبو علم الاجتماع؟**»:

- Conyers, "Ibn Khaldun: The Father of Sociology?".

ومقال السيد حسين العطاس: «**الموضوعية وكتابة التاريخ**»:

- Syed Hussein Alatas, "Objectivity and the Writing of History".

وكما أشار آلان روسيون ومنىٰ أباظة، فقد أصبح التأليف عن ابن خلدون بمثابة جواز المرور في مجال علم الاجتماع(٣). ومن الأعمال الأخرىٰ في هذه الفئةِ المقالاتُ التالية:

---

(١) Rosenthal, "Ibn Khaldun in his Time", 167.

(٢) Roussillon, "La representation de l'identite", 56, n.48.

(٣) Roussillon, "Durkheimisme et reformisme", 5; Abaza, (Debates on Islam and Knowledge), 146.

محمود الذوادي، «**ابن خلدون: الأب المؤسس لعلم الاجتماع الشرقي**»:

- Dhaouadi, "Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology".

ومحمد عبد القادر، «**أفكار ابن خلدون الاجتماعية والسياسية**»:

- Qadir, "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldun".

وليلىٰ بنسالم، «**ابن خلدون: أبو علم الاجتماع؟**»:

- Ben Salem, "Ibn Khaldoun, pere de la sociologie?".

وبريان تيرنر، «**مؤسِّسو علم الاجتماع وروَّاده: نظريات الدين عند إيميل دوركهايم وفوستل دو كولاج وابن خلدون**»:

- Turner, "Sociological Founders and Precursors: The Theories of Religion of Emile Durkheim, Fustel de Coulanges and Ibn Khaldûn".

وقد طُرِحت ادعاءات مماثلة في علم الاقتصاد، حيث وُصِف ابن خلدون بريادته أيضًا. ومن المقالات ذات الأهمية الخاصَّة في هذا الصدد:

مقال جوزيف سبنغلر: «**الفكر الاقتصادي للإسلام: ابن خلدون**»:

- Spengler, "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun".

ومقال جون ديڤيد بولاكيا: «**ابن خلدون: عالم الاقتصاد من القرن الرابع عشر**»:

- Boulakia, "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist".

ومقال عبد الله صوفي: «**نظرة أخرىٰ إلىٰ علم الاقتصاد عند ابن خلدون**»:

- Soofi, "Economics of Ibn Khaldun Revisited".

ومقال إبراهيم عويس: «**ابن خلدون: أبو علم الاقتصاد**»:

- Oweiss, "Ibn Khaldun, the Father of Economics".

دراسات المقارنة بين ابن خلدون وكبار المفكرين الغربيين

وبسبب النظر إلىٰ ابن خلدون علىٰ أنه رائدٌ للعديد من الأفكار في العلوم الاجتماعية الحديثة، وأيضًا لما نُسِب إليه خطأً من الأفكار الحديثة، فقد تولَّد الدافع لمقارنة ابن خلدون بعمالقة الفكر الغربي. وهذا لا يعني أنَّ جميع أصحاب تلك الدراسات قد وقعوا في مفارقاتٍ تاريخية، أو أنهم مصابون بمتلازمة الرائد التي ذكرها فرانز روزنتال.

وقد أشار عالم الاجتماع المصري أحمد زايد إلىٰ أنَّ العديد من علماء الاجتماع العرب قارنوا بين ابن خلدون والمفكرين الغربيين، لبيان أنَّه هو الذي أسَّس علم الاجتماع[١]. كما قام بعض الباحثين الغربيين بتلك المقارنات أيضًا، وأبدوا إعجابهم بما اعتقدوا أنه شخصية وحيدة ورفيعة في المؤلفات الإسلامية لما قبل العصر الحديث. وفي حين أنَّ العديد من هذه الدراسات رديئةُ الجودة، وتورد مقارناتٍ زائفةً غالبًا، وتعتمد علىٰ قراءاتٍ منزوعةٍ من سياقها، وتحتوي علىٰ المفارقات التاريخية، فإنَّ بعضها يستحقُّ الاهتمام. وقد قارنت المؤلفات المختلفة بين ابن خلدون وبين دوركهايم، ومكيافيللي، وكونت، وماركس وإنجلز، وثوقيديدس[٢].

(١) أحمد زايد، «سبعون عامًا لعلم الاجتماع في مصر»، ص١٤.

(٢) Izzat, (Etude comparée d'Ibn Khaldun et Durkheim);
Gellner, "Cohesion and Identity";
مجد الدين عمر خيري، «تأسيس علم الاجتماع»؛
Stowasser, (Religion and Political Development);
عبد الله العروي، «ابن خلدون ومكيافيللي»؛
Laroui, "Ibn Khaldun et Machiaval";
علي عبد الواحد وافي، «الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون وأوغست كونت»؛
Baali, (Ilm al-Umran and Sociology);
Baali and Price, "Ibn Khaldun and Karl Marx";
Bousquet, "Marx et Engels se sont-ils intéressés aux questions Islamiques)";
Hopkins, "Engels and Ibn Khaldun";
Goodman, "Ibn Khaldūn and Thucydides".

مراجعات وشروح للأفكار الواردة في مقدمة ابن خلدون

في ظلِّ العدد الكبير من المؤلفات التي تستعرض وتصِف كتابات ابن خلدون في جميع الموضوعات التي تناولتها مقدمته تقريبًا، فليس من الضروري تقديمُ قائمةٍ شاملةٍ بها هنا. ولكن ينبغي الإشارة إلىٰ بعض الأعمال لفائدتها في تقديم مقدماتٍ مُيسرة لأفكاره.

ومن الأعمال الحديثة التي تقدِّم سردًا ممتازًا لحياة ابن خلدون وفكرِه كتابُ عبد السلام الشدادي: «**ابن خلدون: رجل الحضارة ومُنظِّرها**»:

- Cheddadi, ?Ibn Khaldûn: L'homme et le theoretician de la civilization?.

ومن الأعمال السابقة المهمَّة كتابُ ألفريد ڤون كريمر المنشور في عام ١٨٧٩م[1] بعنوان: «**ابن خلدون وتاريخه الحضاري للإمبراطوريات الإسلامية**»:

- Alfred von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche".

كما يقدِّم محمد عبد الله عنان وصفًا جيِّدًا لفكر ابن خلدون الاجتماعي، وكيف استُقبِل في زمانه وفي العصر الحديث، وذلك في كتابه عن ابن خلدون، ولا سيما في القسم الثاني.

وقدَّم محمد محمود ربيع في كتابه المتميز المنشور في عام ١٩٦٧م عن النظرية السياسية لابن خلدون دراسةً منهجيةً لنظرية ابن خلدون السياسية، ويُعَدُّ هذا الكتاب من أفضل المؤلفات عن الفكر السياسي لابن خلدون.

ومن المقدمات المختصرة والمفيدة لابن خلدون كتابُ «**المؤسسة الاجتماعية: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**» لفؤاد البعلي:

- Baali, ?Social Institutions: Ibn Khaldun's Social Thought?.

---

(١) ونُشِرت ترجمته الإنكليزية في عام ١٩٢٧م:
Bukhsh, "Ibn Khaldun and his History of Islamic Civilization".

وكذلك دراسته المطولة التي بعنوان: «**المجتمع والدولة والتحضُّر: الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**»:

- Baali, ?Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought?.

ومن المقدمات الميسرة أيضًا: «**علم الثقافة الإنسانية عند ابن خلدون**» لهاينريتش سيمون:

- Heinrich Simon, ?Ibn Khaldun's Science of Human Culture?.

وكتاب «**ابن خلدون**» لمؤلِّف هذا الكتاب:

- Syed Farid Alatas, Ibn Khaldun.

ومن الأعمال الأخرىٰ الجديرة بالقراءة، والتي تُعَدُّ من المقدمات عن ابن خلدون، مقالُ إروفن روزنتال: «**ابن خلدون بوصفه مفكرًا سياسيًّا**»:

- Erwin Rosenthal, "Ibn Khaldun as a Political Thinker".

ومقال ڤنسنت مونتيه: «**مقدمة إلىٰ علم الاجتماع الديني عند ابن خلدون**»:

- Monteil, "Introduction a la sociologie religieuse d'Ibn Khaldun".

ومقال ريتشارد والزر: «**جوانب من الفكر السياسي الإسلامي: الفارابي وابن خلدون**»:

- Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Khaldun".

ومقال كونستانت هاميس: «**النَّسَب في مجتمع ابن خلدون**»:

- Hames, "La filiation genealogique (nasab) dans la societe d'Ibn Khaldun".

وبالإضافة إلىٰ الأعمال السابقة، تُعَدُّ مداخل الموسوعات من المقدمات المفيدة عن حياة ابن خلدون وفكره. والمرجع القياسي في ذلك، هو المدخل الذي كتبه محمد الطالبي في «**موسوعة الإسلام**»:

- Talbi's, ?The Encyclopaedia of Islam?.

ومن المداخل المفيدة ما كتبه فرانز روزنتال **للموسوعة الإيرانية** (Encyclopaedia Iranica)؛ لأنّه يقيِّم آراء ابن خلدون عن بلاد فارس[١].

وقد قدَّم رياض حسن تناولًا سوسيولوجيًّا لابن خلدون في مدخله عن علم الاجتماع الإسلامي في **موسوعة علم الاجتماع**[٢] (Encyclopaedia of Sociology).

ومن المداخل المفيدة أيضًا ما كتبه يوسف رحيملو بعنوان: «**ابن خلدون**» في موسوعة «**دائرة المعارف الإسلامية الكبرىٰ**» المنشورة في طهران في عام ١٩٩٠م:

- Yūsuf Raḥīmlū, "Ibn Khaldūn", ?Dā'irat al-Maārif-i Buzurg-i Islāmī?.

وقد كُتبت العديد من الدراسات حول نظرية ابن خلدون عن تعاقب الدول وتكوين الدولة، وغطَّت أفكاره حول قيام الدول وسقوطها، والعصبية، والمدينة، والمجتمعات البدوية والحضرية، وعلاقات الإنتاج، وغيرها من الموضوعات. وهي كثيرة جدًّا ولا يمكن الإشارة إليها جميعًا هنا، ولكنها ذُكِرت ونُقِل عنها في الفصول المختلفة لهذا الكتاب.

مناقشات منهجية ابن خلدون

ليست الدراسات التحليلية للجوانب المعرفية والمنهجية في عمل ابن خلدون كثيرةً كالدراسات التي تصِفُ نظريته أو تستعرض أعماله. ومع ذلك، فقد كُتِبت بعض الدراسات الجادة في هذا القسم.

ويمكن الوقوف علىٰ مقدمة مختصرة ومفيدة في مقال «**منهجية ابن خلدون التاريخية**» لجورج فضلو حوراني:

- George F. Hourani, "Ibn Khaldun's Historical Methodology".

---

(١) Rosenthal, "Ibn Khaldūn".

(٢) Hassan, "Sociology of Islam".

ومن المقالات المفيدة أيضًا مقال فريال غزول: «**مجازات علم التأريخ**»، الذي ناقشت فيه استخدام ابن خلدون للمجازات والاستعارات[١]:

- Ferial Ghazoul, "The Metaphors of Historiography".

ومن الأعمال المهمَّة التي تركِّز علىٰ القضايا المعرفية والمنهجية في مقدمة ابن خلدون كتابُ محسن مهدي: «**فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**»:

- Muhsin Mahdi, ?Ibn Khaldun's Philosophy of History?.

وفيه يناقش محسن مهدي استخدام ابن خلدون للديالكتيك في نقد التأريخ الإسلامي، واستخدامه للطريقة البرهانية المستمدَّة من أرسطو لبناء علم جديدٍ للمجتمعات. وقد انتقد علي الوردي محسن مهدي، وخالفه في نسبةٍ أساليب ابن خلدون إلىٰ أرسطو[٢].

واستعرض محمد محمود ربيع أربعة اتجاهاتٍ في دراسة منهج ابن خلدون[٣]، وهي: التفكير العلماني المنسوب إليه، وعدم أصالة أساليبه، وكونه مدينًا لأرسطو، وأنَّ أصول فكره ترجع إلىٰ التقليد الإسلامي.

ومما له صلة هنا: كتاب «**الخطاب التاريخي**» ?L'histoire et son discours? لعلي أومليل، وكتاب «**العصبية والدولة**» لمحمد عابد الجابري، حيث يتناول كلٌّ منهما تأريخ خطاب ابن خلدون.

ومما له علاقة بالجدل حول منهج ابن خلدون وأصوله بعض الورقات والمقالات الأخرىٰ، ومنها المقال الممتاز لستيفن فريدريك ديل: «**ابن خلدون: آخر اليونان وأول المُحللين التاريخيين**»، الذي يناقش معنىٰ التفسير التاريخي وجذور المنطق الأرسطي عند ابن خلدون:

---

(١) Ghazoul, "The Metaphors of Historiography".

(٢) علي الوردي، «منطق ابن خلدون».

(٣) Rabī, (The Political Theory of Ibn Khaldūn).

- Stephen Frederic Dale, "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian".

ومنها مقال نور الله أردش: «ما وراء «العلم بوصفه مهنة»: **نظرية المعرفة الحضارية عند فيبر وابن خلدون**»، الذي ينظر في مدىٰ تأثُّر ابن خلدون بالأفكار المعرفية الإسلامية:

- Nurullah Ardiç's "Beyond Science as a Vocation': Civilisational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun".

وكذلك مناقشة جيمس وينستون موريس في مقاله «**مكيافيللي العربي؟ الخطابة والفلسفة والسياسة في نقد ابن خلدون للتصوف**»، الذي يلفت انتباهنا إلىٰ الاستعمالات الخطابية لابن خلدون:

James Winston Morris, "An Arab Machiavelli? Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufims".

وكذلك مقال جون مولمان: «**السببيَّة في مقدمة ابن خلدون**»، الذي يركِّز مناقشته لعلم ابن خلدون الجديد حول مسألة السببيَّة البالغة الأهمية:

- Meuleman, "La causalité dans la ?Muqaddimah? d'Ibn Khaldun".

ومن المقالات المهمَّة أيضًا مقالُ أبي يعرب المرزوقي: «**المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون الفلسفي**»، ومقالُ هانز ڤان ديتمارش: «**الشذرات المنطقية في مقدمة ابن خلدون**»:

- Hans P7 van Ditsmarsch's "Logical Fragments in Ibn Khaldun's Muqaddimah".

ويمكن الوقوف علىٰ نظرة عامَّة مفيدة حول نظرية المعرفة عند ابن خلدون في كتاب زيد أحمد: «**نظرية المعرفة عند ابن خلدون**»:

- Zaid Ahmad, ?The Epistemology of Ibn Khaldun?.

ومن الإسهامات المهمَّة جدًّا في المناقشات حول مكانة العقلانية في الإسلام، فيما يخص ابن خلدون، ما كتبه المفكر المغربي الراحل محمد

عابد الجابري. ومن الموضوعات التي ركّز عليها -في كتاباته باللغتَيْن العربية والفرنسية- الاستمرارية بين ابن حزم وابن رشد، بوصفهما ممثلين لبدايات العقلانية العربية، والعمل المبتكر لابن خلدون[١].

ومن الإسهامات الأخرىٰ في المناقشات المتعلّقة بمنهجية ابن خلدون ونظرية المعرفة عنده، المؤلَّفة باللغة العربية، ما كتبه أبو العلا عفيفي، وعبد الرحمن بدوي، وأبو يعرب المرزوقي، وحسن الساعاتي، وطه عبد الرحمن، ومحمد الطالبي[٢].

ومما يتعلّق بالمنهجية قضية المصادر، وقد وردت مناقشة شاملة لهذه القضية عند والتر فيشل في مقاليه: «**استخدام ابن خلدون للمصادر اليهودية والمسيحية**»، و«**استخدام ابن خلدون للمصادر التاريخية**»:

- Fischel in "Ibn Khaldun's Use of Jewish and Christian Sources" and "Ibn Khaldun's Use of Historical Sources".

تحليلات وانتقادات لنظرية ابن خلدون

وهذا قسم آخر من الأعمال المتعلّقة بابن خلدون، يتجاوز مجرَّد المعالجة الوصفية لأفكاره.

ويمكن تمييز ثلاثة أنواعٍ من النقد في الأدبيات الموجودة:

الأول: نقدٌ لنظريته أو فكره عمومًا علىٰ أُسس فلسفية تتعلّق بالقضايا المنهجية أو اللاهوتية أو غيرها.

---

(١) Al-Jābirī, (Arab-Islamic Philosophy);

محمد عابد الجابري، «إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون».

(٢) أبو العلا عفيفي، «موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف»؛ عبد الرحمن بدوي، «ابن خلدون وأرسطو»؛ أبو يعرب المرزوقي، «منهجية ابن خلدون واجتماعه النظري»؛ حسن الساعاتي، «المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون»؛ طه عبد الرحمن، «طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني»؛ محمد الطالبي، «منهجية ابن خلدون التاريخية وأثرها في المقدمة وكتاب العبر».

والثاني: نقدٌ لمفاهيم وتصوراتٍ محدَّدة.

والثالث: نقدٌ لتحيزاته وتحاملاته.

أما النوع الأول، فيقدِّم مايكل بريت تناولًا موجزًا لكنه متميزٌ للمواقف الرئيسة فيما يتصل بنقد ابن خلدون وتقييمه[١]. ويرىٰ المستشرق هاملتون جب أنَّ الإيمان مقدَّم علىٰ العقل في فكر ابن خلدون[٢]، في حين يجزم محسن مهدي بأنَّ فكر ابن خلدون هو نتاجُ تقليد فلسفي عقلي[٣]. واستند جب ومهدي في تقييمهما علىٰ التفريق بين الإيمان والعقل. أما عزيز العظمة، ففي حين أنَّه لا يرىٰ تعارضًا بين الإيمان والعقل، فهو يرىٰ أن النزعة الاسميَّة عند ابن خلدون تمثِّل مشكلةً؛ لأنها لا تسمح بالانتقال من العام إلىٰ الخاص[٤]. ولذلك يرىٰ أنَّ ما وعد به ابن خلدون في **المقدمة** من أنه سيعيد تفسير التاريخ لم يفِ به في **كتاب العِبر**. لكنَّ عبد السلام الشدادي يرىٰ رأيًا معاكسًا للعظمة، فهو يشعر أنَّ **كتاب العِبر** يفي بما وعد به ابن خلدون في **المقدمة**، وأنَّ الخاص مرتبطٌ بالعام، بحيث إنَّ **المقدمة** تحدِّد ترتيب الأخبار أو الأحداث المذكورة في **كتاب العِبر**[٥].

وللاطلاع علىٰ نقدٍ لفكرة «تطبيق» ابن خلدون، علىٰ القارئ أن ينظر في كتاب عزيز العظمة: «**المقدمة وكتاب العِبر: منظورات من منطلق عام**»:

- Al-Azmeh's "The ?Muqaddima? and ?Kitāb Al'Ibar?: Perspectives from a Common Formula".

وقد ذكرنا هنا بعض المؤلفات المهمَّة التي تحلِّل أو تنقد مفاهيمَ معيَّنة في **المقدمة**. فمن المعالجات الممتازة لفكر ابن خلدون في مختلف القضايا

---

(١) Brett, "The Way of the Nomad", 252ff.

(٢) Gibb, "The Islamic Background".

(٣) Mahdī, (Ibn Khald¿n's Philosophy of History).

(٤) Al-Azmeh, (Ibn Khaldun).

(٥) Cheddadi, "Ibn Khaldūn: anthropologue ou historien)"

المنهجية والمفاهيمية، وكذلك الاختلافات مع بعض الآراء السائدة- كتابُ عبد السلام الشدادي: «**حداثة ابن خلدون: محاضرات وحوارات**»:

- Cheddadi, ?Actualité d'Ibn Khaldûn?.

وفي مقال هلموت ريتر: «**مجموعات التضامن غير العقلاني: دراسة اجتماعية نفسية تتصل بابن خلدون**» دراسةٌ مستفيضةٌ من منظورٍ اجتماعيٍّ ونفسيٍّ لمفهوم العصبية عند ابن خلدون:

- Helmut Ritter's "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn".

وكذلك يناقش عبد السلام الشدادي في مقاله: «**نظام القوة في الإسلام عند ابن خلدون**» مفهومي الجاه والمُلك عند ابن خلدون:

- Cheddadi, "Le système du pouvoir en Islam d'après Ibn Khaldun".

ومن الأوراق النقدية لنظرية ابن خلدون ذات الطبيعة العامَّة ورقةُ بيتر ڤون سيڤرز: «**رجوعًا إلىٰ الطبيعة: الأسس الزراعية للمجتمع وفقًا لابن خلدون**»:

- Peter von Sivers, "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldun".

تطبيقات الإطار النظري لابن خلدون

تُعَدُّ التطبيقات المنهجية لنظرية ابن خلدون عن صعود الدول وسقوطها علىٰ البيانات التاريخية تطبيقاتٍ قليلةً، وإن بدأت تظهر بعض التطبيقات في الآونة الأخيرة. وبالإضافة إلىٰ ذلك، فقد سعت مؤلفاتٌ قليلة إلىٰ إدخال نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة في نظريات العلوم الاجتماعية الحديثة ومفاهيمها.

ويمكن تقسيم هذا السعي في هذه التطبيقات إلىٰ ثلاثة أقسام:

القسم الأول: هو قسم المؤلفات التي تسترشد بابن خلدون بوجه عام، دون ربط تفاصيل الأحداث التاريخية أو المعاصرة بمفاهيم أو أفكار معيَّنة في نظريته.

ومن الأمثلة على تلك الأعمال محاولةُ خوسيه أورتيغا لفهم تاريخ مليلية من حيثُ المصطلحات الخلدونية في مقاله: «**ابن خلدون يكشف السرَّ لنا: أفكار حول شمال أفريقيا**»:

- Ortega, "Abenjaldún nos revela el secreto".

وتطبيق إرنست غيلنر لنظرية ابن خلدون الدورية في ورقته الشهيرة: «**المدُّ والجزر في إيمان الإنسان**»، لفهم تغيُّر الإيمان بمرور الوقت[1]:

- Gellner, "Flux and Reflux in the Faith of Men".

ومما له صلة بهذا القسم أيضًا: كتاب عبد الله العروي: «**الدولة في العالم العربي المعاصر**»، ومقال غوردن نيوباي: «**ابن خلدون وفريدريك جاكسون تيرنر: الإسلام وأطروحة التخوم**»، وما كتبه بروس لورنس ووارن فوسفيلد عن الإصلاح الإسلامي في العدد الخاص عن ابن خلدون من «**مجلة الدراسات الآسيوية والأفريقية**» الصادر في عام ١٩٨٣م، ومقال عبد الكبير الخطيبي: «**التسلسلات الهرميَّة لما قبل الاستعمار: النظريات**»:

- Abdallah Laroui, ?L'état dans le monde Arabe contemporain?.
- Gordon N. Newby, "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience".
- Bruce Lawrence and Warren Fusfeld on Islamic reform, in a special issue of the ?Journal of Asian and African Studies? on Ibn Khaldun in 1983.
- Abdelkabir's Khatibi, "Hierarchies pre-coloniales: les théories".

والقسم الثاني: هو قسم المؤلفات التي هي تطبيقاتٌ مباشرة على حالاتٍ معيَّنة. وتشمل الأمثلة على هذا القسم تطبيقات نظرية ابن خلدون على الدول الحديثة، وكذلك الحالات التاريخية.

وفيما يتعلَّق بالدولة الحديثة، فقد قدَّم عالمان فرنسيان إسهاماتٍ مهمَّة إلى تلك الأعمال:

---

(١) Gellner, (Muslim Society), Ch. 1.

حيث ناقش جيرارد ميشو في مقاله: «**الفِرق والطوائف والمجتمع في سوريا: ابن خلدون لأجل فهم «التقدمية العربية»**»:

- Gerard Michaud, "Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du Progessisme Arabe".

ما يسميه بالثالوث الخلدوني: العصبية والدعوة والمُلك، في سياق الدولة السورية الحديثة.

كما تناول أوليڤيه كاريه بالتقييم النقدي أهمية ابن خلدون في فهم الدولة العربية المعاصرة، وذلك في مقالتيه المهمتين: «**الأخلاق والسياسة عند ابن خلدون الفقيه المسلم**»، و«**حول آراء الخلدونيين الجدد في بعض الأنظمة السياسية العربية الحالية**»:

- Olivier Carré, "Ethique et politique chez Ibn Khaldûn, juriste musulman: actualité de sa typologie des systèmes politique".
- Olivier Carré, "A propos de vues néo-Khalduniennes sur quelques systèmes politiques Arabes actuels".

ومن الإسهامات المهمَّة جدًّا كتابُ مارتينز-غروس: «**ابن خلدون والأرواح السبعة للإسلام**»:

- Gabriel Martinez-Gros, ?Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam?.

الذي يقيم أهمية ابن خلدون لا للمشرق والمغرب العربي فقط، بل للحضارة الهلينستية والإمبراطورية الرومانية.

كما يتناول رونالد ميسييه بالتقييم النقدي نظرية ابن خلدون في ضوء تاريخ المرابطين[1].

ويتألَّف **القسم الثالث** من المؤلفات التي تحاول إدخال نظرية ابن خلدون في العلوم الاجتماعية الحديثة. ومنها كتاب إيڤ لاكوست: «**ابن خلدون: مولد التاريخ وماضي العالم الثالث**»:

---

(١) Messier, "Re-thinking the Almoravids, Re-thinking Ibn Khaldun".

- Yves Lacoste, in ?Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World?.

الذي لعب دورًا مهمًّا في اقتراحه أن يُطبَّق ابن خلدون مع وضع المفاهيم الحديثة في الاعتبار. وقد ذهب في كتابه هذا إلىٰ أنَّه يمكن تطبيق نظرية ابن خلدون عن عوامل التغيير في تكوين الدولة القَبَليَّة علىٰ الإمبراطورية العثمانية وإيران الصفوية، بالجمع بين فكرة ابن خلدون عن التغيير الدوري ومفهوم أنماط الإنتاج؛ بحيث يُفهم التغيُّر في التاريخ العثماني والصفوي من حيثُ إطار أنماط الإنتاج، وتُفهم عوامل هذا التغيير ومحركاته عن طريق النموذج الخلدوني[1]. ومن الأمثلة الأخرىٰ علىٰ التطبيقات الخلدونية مقالة مؤلف هذا الكتاب: «**علم الاجتماع التاريخي للمجتمعات الإسلامية: التطبيقات الخلدونية**»:

- Alatas, "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldunian Applications".

بالإضافة إلىٰ هذا الكتاب أيضًا.

ويمكن أيضًا إعادة صياغة تلك العوامل والمُحركات لصعود الدول وسقوطها من حيثُ الأُطر الزمنية التاريخية، أو ما يسميه بيتر تورشين بدورة ابن خلدون[2]. ويعرِّف تورشين وتوماس هال هذا بأنَّه موجة تحدث في كل قرنٍ تقريبًا «تميل إلىٰ التأثير في المجتمعات ذات النُّخب القادمة من المجموعات البدوية المجاورة»، وهي تعمل في نحو أربعة أجيال[3]. ثم طبَّقا هذا علىٰ صعود أربع دولٍ جنكيزية وسقوطها.

ومع قلَّة الأعمال التي تطبِّق فكر ابن خلدون علىٰ الحالات التاريخية، فقد بدأ المزيد من هذه الدراسات في الظهور، وهي محاولاتٌ ضرورية في اتجاه التطبيقات المنهجية لأعماله. ومن بينها مقال ستيفن كوري: «**الخروج**

---

(١) Alatas, "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production"; "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies".

(٢) Turchin, (Complex Population Dynamics), Chapter 7; Turchin and Hall, "Spatial Synchrony", 53.

(٣) Turchin and Hall, "Spatial Synchrony", 53.

عن الدورة الخلدونية؟ صعود الشريفانية كأساس للشرعية السياسية في المغرب الحديث المبكِّر»، ومقال ديانا وايلي: «**الانحطاط؟ الدورة الخلدونية في الجزائر وجنوب أفريقيا**»، وهما منشوران عام ٢٠٠٨م في عددٍ خاصٍّ من **مجلة دراسات شمال أفريقيا** (Journal of North African Studies):

- Stephen Cory, "Breaking the Khaldunian Cycle? The Rise of Sharifianism as the Basis for Political Legitimacy in Early Modern Morocco".
- Diana Wylie, "Decadence? The Khaldunian Cycle in Algeria and South Africa".

إنَّ قلة عدد التطبيقات لنظرية ابن خلدون علىٰ الحالات التاريخية والمعاصرة لها علاقةٌ بحقيقة أنَّه لم تتطور قطُّ مدرسة خلدونية للتأريخ أو لعلم الاجتماع. ويمكن الوقوف علىٰ بعض الأفكار حول سبب ذلك عن طريق القراءة في كيفية استقبال ابن خلدون في العالم الإسلامي. ومن أجل هذا، علىٰ القرَّاء أن يرجعوا إلىٰ كتاب محمد عبد الله عنان عن ابن خلدون، الذي ناقش استقبال ابن خلدون بين علماء مصر، وإلىٰ مقالة جنكيز طومار: «**بين الأسطورة والواقع: مقاربات دراسة ابن خلدون في العالم العربي**»، التي تناقش إرث ابن خلدون قبل القرن التاسع عشر وفي أثنائه:

- Cengiz Tomar, "Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World".

وقد ناقش أحمد عبد السلام مكان ابن خلدون في العالم العربي في زمان ابن خلدون نفسه، وكذلك بين المستشرقين اللاحقين[١].

ومن الأعمال المهمَّة أيضًا كتاب كلود هوروت: «**ابن خلدون: إسلام «التنوير»**»، الذي يقدِّم نقاشًا نقديًّا لكيفية استقبال ابن خلدون في الغرب:

- Claude Horrut, ?Ibn Khaldûn, un islam des »Lumieres«?.

---

(١) Abdesselem, (Ibn Khaldun et ses lecteurs).

قائمة المراجع

مؤلفات ابن خلدون

ابن خلدون (٢٠٠٥م) (المقدمة)، ٥ أجزاء، عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب.

ابن خلدون (١٨٥٠م) (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر)، تحقيق: الشيخ نصر الهوريني، القاهرة: بولاق.

ابن خلدون (١٣٩١هـ/ ١٩٧١م) (تاريخ ابن خلدون)، ٧ أجزاء، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

ابن خلدون (١٩٥٨م) (شفاء السائل وتهذيب المسائل)، تحقيق: محمد الطنجي، إسطنبول.

Ibn Khaldoun (2006) (Autobiographie: السيرة الذاتية لابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا), ouvrage présénte, traduit et annoté par Abdesselam Cheddadi, Témara: Maison des Arts, des Sciences et des Lettres.

مؤلفات ابن خلدون المترجمة

Issawi, Charles (1950) (An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)), translated and arranged by Charles Issawi, London: John Murray.

Kay, Henry Cassels (1892) (Yaman, its early medieval history by Najm ad-Din Omarah Al-Hakami. Also the abridged history of its dynasties by Ibn Khaldun. And an account of the Karmathians of Yaman by Abu Abd Allah Baha ad-Din Al-Janadi), London: Edward Arnold.

Ibn Khaldoun (1968-69) (Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale), new edn, tr. Le Baron de Slane, Paris: P. Geuthner.

Ibn Khaldûn (1997) (Discours sur l'histoire universelle: Al-Muqaddima), traduit de l'arabe, présenté et annoté par Vincent Monteil, 3rd edn, Paris: Sindbad.

Ibn Khaldûn (1967) (The Muqaddimah: An Introduction to History), 3 vols, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, London and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Ibn Khaldûn (1967) (The Muqaddimah: An Introduction to History) (abridged edition), translated and introduced by Franz Rosenthal, abridged and edited by N. J. Dawood, London: Routledge and Kegan Paul.

Ibn Khaldûn (1986) (Peuples et nations du monde, la conception de l'histoire des Arabes du Machrek et leurs contemporains les Arabes du Maghrib et les Berbères extraits des Ibar' traduit de l'arabe et presentés par Abdesselam Cheddadi), 2 vols, Paris: Sindbad.

de Sacy, Antoine Isaac Silvestre, Baron, ed. and tr. (1810) "Extraits de Prolégomènes d'Ebn Khaldoun", in de Sacy, (Relation de l'Egypt, par Abd-Allatif, médecin arabe de Bagdad), Paris, pp. 509-24 (translation) and 558-64 (Arabic text).

de Slane, William MacGuckin (1862-68) (Prolégomènes historiques d'Ibn Khaldoun, traduit en Français et commentés. Notice et extraits des manuscripts de la Bibliothèque Impériale, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, vol. xix-xxi), Paris.

المراجع الواردة في الكتاب

Abaza, Mona (2002) (Debates on Islam and Knowledge in Malaysia and Egypt: Shifting Worlds), London: Routledge Curzon.

Abaza, Mona and Stauth, Georg (1990) "Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique", in Martin Albrow and Elizabeth King, eds, (Globalization, Knowledge and Society: Readings from International Sociology), London: Sage Publications.

Abdel-Malek, A. (1963) "Orientalism in Crisis", (Diogenes) 11 (44): 103-40.

Abdesselem, Ahmed (1983) (Ibn Khaldun et ses Lecteurs), Paris: Presses Universitaires de France.

Abir, Mordechai (1987) "The Consolidation of the Ruling Class and the New Elites in Saudi Arabia", (Middle Eastern Studies) 23 (2): 150-71.

Abrahamian, E. (1974) "Oriental Despotism: The Case of Qajar, Iran", (International Journal of Middle East Studies) 5 (3-31), 6.

Abrahamian, E. (1975) "European Feudalism and Middle Eastern Despotisms", (Science and Society) 39 (2): 129-56.

Abun-Nasr, Jamil N. (1971) (A History of the Maghrib), 2nd edn, Cambridge: Cambridge University Press.

Afīfī, Abī al-Alā (1962) "Mawqif Ibn Khaldūn min al-Falsafah wa-l-Taṣawwuf", in Amāl Mahrajān Ibn Khaldūn (Proceedings of the Ibn Khaldun Symposium), Cairo: National Centre for Social and Criminological Research, pp. 135-43.

Afshari, Mohammad Reza (1983) "The Pīshivarān Merchants in Precapitalist Iranian Society: An Essay on the Background and Causes of the Constitutional Revolution", (International Journal of Middle East Studies) 15 (2): 133-55.

Akat, Asaf Savas (1981) "Proposal for a Radical Reinterpretation of the Asiatic Versus the European Social Formation", in Anouar Abdel Malek, ed., (The Civilizational Project: The Visions of the Orient), Mexico City: El Colegio de Mexico, pp. 69-79.

Akhavi, Shahrough (1986) "State Formation and Consolidation in Twentieth Century Iran: The Reza Shah Period and the Islamic Republic", in Ali Banuazizi and Myron Weiner, eds, (The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran and Pakistan), Syracuse: Syracuse University Press.

Alatas, Syed Farid (1990) "Ibn Khaldun and the Ottoman Modes of Production", (Arab Historical Review for Ottoman Studies) No. 1-2: 45-63.

Alatas, Syed Farid (1993) "A Khaldunian Perspective on the Dynamics of Asiatic Societies", (Comparative Civilizations Review) 29: 29-51.

Alatas, Syed Farid (2006) (Alternative Discourses in Asian Social Science: Responses to Eurocentrism), New Delhi: Sage.

Alatas, Syed Farid (2007) "The Historical Sociology of Muslim Societies: Khaldūnian Applications", (International Sociology) 22 (3).

Alatas, Syed Farid (2013) (Ibn Khaldun), New Delhi: Oxford University Press.

Alatas, Syed Farid and Vineeta Sinha (2001) "Teaching Classical Sociological Theory in Singapore: The Context of Eurocentricism", (Teaching Sociology) 29 (3): 316-31.

Alatas, Hussein (Syed Hussein Alatas) (1954) "Objectivity and the Writing of History", (Progressive Islam) 1 (2): 2-4.

Aldila Isahak (2006) "The Influence of Ibn Khaldūn's Political Thought on Ibn al-Azraq: A Comparative Exposition of the (Muqaddimah) and (Badā'i al-Silk fī Ṭabā'i al-Mulk)", International Conference: Ibn Khaldun's Legacy and its Contemporary Significance, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 20-22 November.

Aldila Isahak (2010) (Ibn al-Azraq's Political Thought: A Study of Bad'i al-Silk fī Taba'i al-Mulk), Saarbrucken: VDM Verlag Dr Muller.

Ali ibn Abu Talib (1967) (Nahjul Balagha), Poona: Nahjul Balagha Publications Committee.

Amanat, Abbas (2001) "The Kayanid Crown and Qajar Reclaiming of Royal Authority", (Iranian Studies) 34 (1-4): 17-30.

Amin, Samir (1975) (Unequal Development), New York: Monthly Review Press.

Amin, Samir (1989) (Eurocentrism). London: Zed.

Andreski, S. (1969) (The Uses of Comparative Sociology). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Ansari, Hamied N. (2009) "Civilization and its Enemy", in Osman Bakar and Baharuddin Aḥmad, eds, (Ibn Khaldūn's Legacy and Its Significance), Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), International Islamic University Malaysia (IIUM), pp. 79-86.

Al-Arawī, Abd allāh (Laroui, Abdallah) (1979) "Ibn Khaldūn wa Mākyāfī lī", in (Amāl Nadwah Ibn Khaldūn), Rabat: Faculty of Letters and Human Sciences, pp. 183-204.

Ardıç, Nurullah (2008) "Beyond Science as a Vocation': Civilisational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun", (Asian Journal of Social Science) 36: 434-64.

Arjomand, Said Amir (1984) (The Shadow of God and the Hidden Imām: Religion, Political Order, and Societal Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890), Chicago: Chicago University Press.

Arjomand, Said Amir (1985) "The Clerical Estate and the Emergence of a Shiite Hierocracy in Safavid Iran", (Journal of the Economic and Social History of the Orient), 28: 169-219.

Asad, T. and Wolpe, H. (1976) "Concepts of Modes of Production", (Economy and Society) 5 (4): 470-506.

Ashraf, Ahmad (1970) "Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran", (Iranian Studies) 2 (3 /2): 54-79.

Astre, Georges-Albert (1947) "Un précurseur de la sociologie au XIVe siècle: Ibn Khaldoun" , in (L'Islam et L'occident), Paris: Cahiers du Sud, pp. 131-50.

Al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib (1977) "Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education", paper presented at the First World Conference on Muslim Education, Makkah al-Mukarramah, 1977 /1397, organized by King Abdul Aziz University.

Al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib (1978) (Islam and Secularism), Kuala Lumpur: ABIM.

Al-Attas, Syed Muhammad al-Naquib (1979) (Aims and Objectives of Islamic Education), London: Hodder and Stoughton.

Al-Attas, Syed Muhammad Al-Naquib (1980) (The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education), Kuala Lumpur: ABIM.

Al-Attas, Syed Muhammad Naquib (1989) (Islam and the Philosophy of Science), Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Ayad, Kamil (1930) (Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Haldūns), Stuttgart & Berlin: Colta.

Ayubi, Nazih (1995) (Over-Stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East), London: I.B. Tauris.

El-Azmeh, Aziz (1979) "The (Muqaddima) and (Kitab AlIbar): Perspectives from a Common Formula", (The Maghreb Review) 4 (1): 17-20.

Al-Azmeh, Aziz (1981) (Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism), London: Third World Centre.

Al-Azmeh, Aziz (1981) "Bibliography", in Aziz Al-Azmeh, (Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism), London: Third World Centre, pp. 229-318.

Al-Azmeh, Aziz (1982) (Ibn Khaldūn: An Essay in Reinterpretation), London: Frank Cass.

Al-Azmeh, Aziz (1993) (Ibn Khaldun), Cairo: American University in Cairo Press.

Al-Azmeh, Aziz (1997) (Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities), London and New York: I.B.Tauris.

Al-Azraq, Abū Abdallāh Muḥammad bin al-Azraq al-Andalusī (1977), (Badā'i al-Silk fī Ṭabā'i al-Mulk (The Wonders of State Conduct and the Nature of Kingship)), ed. Muḥammad bin Abd al-Karīm, Tunis: Al-Dār al-Arabiyyah li-l-Kitāb.

Baali, F. (1986) (Ilm al-Umran and Sociology: A Comparative Study), Annals of the Faculty of Arts, Kuwait University, 36th Monograph, Vol. 7.

Baali, F. (1988) (Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldūn's Sociological Thought), Albany: State University of New York Press.

Baali, F. (1992) (Social Institutions: Ibn Khaldūn's Social Thought), Lanham: University Press of America.

Baali, F. and Price, B. (1982) "Ibn Khaldun and Karl Marx: On Socio-Historic Change", (Iqbal Review) 23 (1): 17-36.

Baali, F. and Wardi, A. (1981) (Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles), Boston: G. K. Hall.

Babayan, Kathryn (2002) (Mystics, Monarchs and Messiahs: Cultural Landscapes of Early Modern Iran), Cambridge: Harvard Center for Middle Eastern Studies.

Bacon, E. E. (1954) "Types of Pastoral Nomadism in Central and Southwest Asia", (Southwestern Journal of Anthropology) 10 (1): 44-68.

Badawī, Abd al-Raḥman (1962) "Ibn Khaldūn wa Arastū", in (Amāl Mahrajān Ibn Khaldūn) (Proceedings of the Ibn Khaldūn Symposium), Cairo: National Centre for Social and Criminological Research, pp. 152-62.

Badawī, Al-Sayyid Muḥammad (1979) "Al-Mūrfūlūjiyā al-Ijtimāiyyah wa Asasuhā al-Minhajiyyah inda Ibn Khaldūn", in (Amāl Nadwah Ibn Khaldūn), Rabat: Faculty of Letters and Human Sciences, pp. 173-82.

Baer, G. (1970) "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds", (International Journal of Middle East Studies), 1 (1): 28-50.

Banani, Amin (1978) "Reflections on the Social and Economic Structure of Safavid Persia at its Zenith", (Iranian Studies) 11: 83-116.

Bandar bin Sultan, (al-Watan), 1 June 2004, tr. MEMRI, online at: www.memri.org/bin/articles.cgi?Page=countries&Area=saudiarabia&ID=SP72504 (-accessed 19 March 2013).

Barkan, O. L. (1956) "Turkiye' de Sarvaj var mi idi)" ("Was there serfdom in Turkey)"), (Turk Tarih Kurumu Belletin) 20 (1-3): 237-46.

Barnes, H. E. (1917) "Sociology before Comte: A Summary of Doctrines and an Introduction to the Literature", (American Journal of Sociology) 23 (2): 174-247.

Barnes, H. E. (1948) "Ancient and Medieval Social Philosophy", in (An Introduction to the History of Social Philosophy), ed. H. E. Barnes, Chicago and London: University of Chicago Press.

Barthold, V. (1968) (Turkestan down to the Mongol Invasion), London: Luzac.

Bashir, Shahzad (2006) "Shah Ismail and the Qizilbash: Cannibalism in the Religious History of Early Safavid Iran", (History of Religions) 45 (3): 234-56.

Batatu, Hanna (1981) "Some Observations on the Social Roots of Syria's Ruling, Military Group and the Causes for its Dominance", (Middle East Journal) 35 (3): 331-44.

Batatu, Hanna (1999) (Syria's Peasantry, the Descendants of its Lesser Rural Notables and their Politics), Princeton: Princeton University Press.

Becker, Howard and Barnes, Harry Elmer (1961) (Social Thought from Lore to Science), 3 vols, New York: Dover Publications.

Bedford, Ian (1987) "Parasitism and Equality: Some Reflections on Pastoral Nomadism and Long-Distance Trade", (Mankind) 17 (2): 140-52.

Bel, A. (1913) "Almohades", (The Encyclopaedia of Islam: A Dictionary of the Geography, Ethnography and Biography of the Muhammadan Peoples), eds, M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset and R. Hartmann, Vol. 1, Leyden: Brill and London: Luzac.

Ben Salem, Lilia (1973) "La notion de pouvoir dans l'oeuvre d'Ibn Khaldū n", (Studia Islamica), 293-314.

Ben Salem, Lilia (1982) "Esquisse d'une théorie Khaldunienne de l'état Maghrébine", in (Actes du Colloque International sur Ibn Khaldūn), Centre National des Etudes Historiques, Algiers, Majallat al-Tārīkh, SNED, pp. 255-62.

Ben Salem, Lilia (1983) "Interet des analyses d'Ibn Khaldoun pour l'etude des hierarchies sociales des sociétiés du Maghreb", in (Actes du Premier Colloque International sur Ibn-Khaldoun), Frenda, 1-4 September. El-Annaser, Kouba: Centre National d'Etudes Historiques, pp. 5-16.

Ben Salem, Lilia (1996) Ibn Khaldoun, père de la sociologie)', in (Les Savoirs en Tunisie), Tunis: Editions Alif.

"Biblioghrāfiyyah Abd al-Raḥmān b. Khaldūn (1960-1980)", (al-Hayāt al-Thaqāfiyyah), 9 (1980): 247-72.

Black, A. (1993) "Classical Islam and Medieval Europe", (Political Studies) 41 (1): 58-69.

Blackstone, P. W. and Hoselitz, B. F., eds (1952) (The Russian Menace to Europe), Glencoe, IL: Free Press.

Bombaci, Alessio (1946) "La Dottrina Storiografica di Ibn Haldūn", (Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa) 15 (3-4): 159-85.

Bottomore, T. (1983) (A Dictionary of Marxist Thought), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Boulakia, Jean David C. (1971) Ibn Khaldûn: A Fourteenth Century Economist', (Journal of Political Economy) 79 (5): 1105-18.

Bousquet, G.-H. (1979) "Marx et Engels se sont-ils intéressés aux questions Islamiques)", (Studia Islamica) 30: 119-30.

Brett, M. (1972) "Ibn Khaldūn and the Dynastic Approach to Local History: The Case of Biskra", (Al-Qantara) 12: 157-80.

Brett, M. (1999) "The Way of the Nomad", in M. Brett, (Ibn Khaldūn and the Medieval Maghrib), Aldershot: Ashgate, pp. 251-69.

Al-Bukhārī (1979) (aḥīḥ al-Bukhārī: Arabic-English), 9 vols, ed. Muhammad Muhsin Khan, Lahore: Kazi Publications.

Burke III, Edmund (1972) "The Image of the Moroccan State in French Ethnological Literature: A New Look at the Origin of Lyautey's Berber Policy", in Ernest Gellner and C. Micaud, eds, (Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa), London: Duckworth.

Buzpınar, Ş. Tufan (1996) "Opposition to the Ottoman Caliphate in the Early Years of Abdulhamid II: 1877-1882", (Die Welt des Islam) 36 (1): 59-89.

Buzpınar, Ş. Tufan (2004) "Osmanlı Hilâfet, Hakkında Bazı Yeni Tespitler ve Mulahazalar (1725-1909)", (Türk Kültürli I(ncelemeleri Dergisi) 10: 1-38.

Buzpınar, Ş. Tufan (2005) "The Question of Caliphate under the last Ottoman Sultan", in Itzchak Weismann and Fruma Zacks, eds, (-Ottoman Reform and Muslim Regeneration), London: I.B.Tauris, pp. 1-18.

Cafadar, Cemal (1995) (Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State), Berkeley: University of California Press.

Cahen, C. (1971). "Ikta'", in B. Lewis, V.I. Menage, C. Pellat, J. Schacht, eds, (Encyclopedia of Islam), Vol. 3. Leiden: Brill and London: Luzac.

Carré, Olivier (1979-80) "Ethique et politique chez Ibn Khaldûn, juriste Musulman: actualité de sa typologie des systèmes politique'", (L'Annee sociologique) 30: 109-27.

Carre, Olivier (1988) "A propos de vues néo-Khalduniennes sur quelques systèmes politiques Arabes actuels", (Arabica) 35 (3): 368-87.

Centre National d'études Historiques (1978) (Actes du Colloque Internationale sur Ibn Khaldoun), 21-26 June, Algier: Centre National d' études Historiques.

Chase-Dunn, Christopher and Hall, Thomas D., eds (1991) (Core /Periphery Relations in Precapitalist Worlds), Boulder, CO: Westview.

Chase-Dunn, Christopher and Hall, Thomas D. (1991) "Conceptualizing Core /Periphery Hierarchies for Comparative Study", in Chase-Dunn and Hall, eds, (Core /Periphery Relations in Precapitalist Worlds), Boulder, CO: Westview, pp. 5-44.

Cheddadi, Abdesselam (1980) "Le Systeme du Pouvoir en Islam daprès Ibn Khaldun", (Annales, Eco. So. Civ). 3-4: 534-50.

Cheddadi, Abdesselam (1986) "Ibn Khaldūn: Anthropologue ou Historien)", in Ibn Khald ū n, (Peuples et Nations du Monde), Vol. 1, Paris: Sindbad, pp. 13-56.

Cheddadi, Abdesselam (2006) (Actualité d'Ibn Khaldûn: Conférences et entretiens), Temara: Maison des Arts, des Sciences et des Letteres.

Cheddadi, Abdesselam (2006) (Ibn Khaldun: L'Homme et le Theoretician de la Civilization), Paris: Gallimard.

Cook, Weston Franklin (1990) (The Hundred Years War for Morocco, 1465-1580: Warfare and State Building in the Early Modern Maghrib), Vols I and II, PhD Dissertation, Georgetown University, UMI.

Coon, C. S. (1960) "Badw", in H. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-Provencal, J. Schachts, eds, (Encyclopedia of Islam), new edn, Vol. 1, Leiden: Brill and London: Luzac.

Connell, Raewyn (2007) (Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science), Sydney: Allen and Unwin.

Conyers, James E. (1972) "Ibn Khaldun: The Father of Sociology)", (International Journal of Contemporary Sociology) 9 (4): 173-81.

Cory, Stephen (2008) "Breaking the Khaldunian Cycle) The Rise of Sharifianism as the Basis for Political Legitimacy in Early Modern Morocco", (Journal of North African Studies) 13 (3): 377-94.

Cuisenier, Jean (1976) "Kinship and Social Organization in the Turko-Mongolian Cultural Area", in Elborg Foster and Orest Ranum, eds, Elborg Foster and Patricia Ranum, trs, (Family and Society: Selections from the Annales Economies, Sociétés, Civilisations). Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 204-36.

Dale, Stephen Frederic (2006) "Ibn Khaldun: The Last Greek and the First Annaliste Historian", (International Journal of Middle East Studies) 38: 431-51.

Dhaouadi, Mahmoud (1990) "Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology", (International Sociology) 5(3): 319-35.

Dickson, Martin B. (1962) "The Fall of the Ṣafavi Dynasty", (Journal of the American Oriental Society) 82(4): 503-17.

van Ditsmarsch, Hans P. (2008) "Logical Fragments in Ibn Khaldūn's (Muqaddimah)", in S. Rahman, Tony Street and Hassan Tahiri, eds, (The Unity of Science in Arabic Tradition), Dordrecht: Springer Science and Business Media B.V., pp. 281-94.

Divitçioğlu, S. (1967) (Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu) (Ottoman Society and the Asiatic Mode of Production), Istanbul: Istanbul Universitesi Yayinlarindan.

Djeghloul, Abdelkader (1983) "Ibn Khaldoun: Mode d'Emploi. Les Problèmes d'un Heritage", in (Actes du Premier Colloque International sur Ibn-Khaldoun), Frenda, 1-4 September. El-Annaser, Kouba: Centre National d'Etudes Historiques, pp. 35-43.

Durkheim, E. (1933) (The Division of Labour in Society)., New York: Free Press.

Enan, Muhammad Abdullah (Inān, Muḥammad Abdallāh) (1941) (Ibn Khaldun: His Life and Work), Lahore: Muhammad Ashraf.

Engels, Frederick (1975) "On the History of Early Christianity", in Karl Marx and Frederick Engels, (On Religion), Moscow: Progress Publishers, pp. 275-300. First published in (Die Neue Zeit), Vol. 1, 1894-95, pp. 4-13, 36-43.

Ersanlı, Buşra (2002) "The Empire in the Historiography of the Kemalist Era", in Fikret Adanır and Suraiya Faroqhi, eds, (The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography), Leiden: Brill, pp. 115-54.

Faculty of Letters and Human Sciences (1979) (Amāl Nadwah Ibn Khaldū n) (Proceedings of the Ibn Khaldūn Seminar), 14-17 February, Rabat: Faculty of Letters and Human Sciences.

Faghirzadeh, Saleh (1982) (Sociology of Sociology: In Search of Ibn Khaldun's Sociology Then and Now), Tehran: Soroush Press.

Falsafi, N. (1953) (Zindigānī-yi Shāh Abbās Avval) (The Life of Shah Abbas I), Vol. 1, Tehran: Tehran University.

Farmayan, Hafez F. (1969) (The Beginning of Modernization in Iran: The Policies and Reform of Shah Abbas I (1587-1629)), Salt Lake City: Middle East Center, University of Utah.

Al-Faruqi, Ismail R. (1981) "Islamizing the Social Sciences", in Ismail R. Al-Faruqi, ed., (Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective), Jeddah: Hodder and Stoughton and King Abdulaziz University.

Al-Faruqi, Ismail R. (1982) (Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan), Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Al-Faruqi, Ismail R. (1988) "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective", in (Islam: Source and Purpose of Knowledge), Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought.

Fischel, Walter J. (1952) (Ibn Khaldūn and Tamerlane), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Fischel, Walter J. (1954) "Ibn Khaldun's Use of Jewish and Christian Sources", in (Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists), Cambridge: Royal Asiatic Society, pp. 332-3.

Fischel, Walter J. (1961) "Ibn Khaldūn's Use of Historical Sources", (Studia Islamica) 14: 109-19.

Fischel, Walter J. (1967) (Ibn Khaldūn in Egypt - His Public Functions and His Historical Research (1382-1406): A Study in Islamic Historiography), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Fischel, Walter J. (1967) "Ibn Khaldūniana: A Bibliography of Writings on and Pertaining to Ibn Khaldūn", in Walter J. Fischel, (Ibn Khaldūn in Egypt - His Public Functions and His Historical Research (1382-1406): A Study in Islamic Historiography), Berkeley and Los Angeles: University of California Press, pp. 171-212.

Fleischer, Cornell (1983) "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters", (Journal of Asian and African Studies) 18(3-4): 198-220.

Fletcher, Ronald (1971) (The Making of Sociology: A Study of Sociological Theory, Vol. 1: Beginnings and Foundations), London: Michael Joseph.

Flint, Robert (1893) (History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland), Edinburgh.

Floor, Willem (1999) (The Persian Textile Industry in Historical Perspective), Paris: Harmattan.

Floor, Willem (2000) (The Economy of Safavid Persia), Wiesbaden: Reichert Verlag.

Foran, John (1988) "The Modes of Production Approach to Seventeenth Century Iran", (International Journal of Middle East Studies) 20(3): 345-63.

Foran, John (1992) "The Long Fall of the Safavid Dynasty: Moving beyond the Standard Views", (International Journal of Middle East Studies) 24(2): 281-304.

Forster-Carter, A. (1978) "The Modes of Production Controversy", (New Left Review), 107: 47-77.

Fragner, Bert (1986) "Social and Internal Economic Affairs", in Peter Jackson and Laurence Lockhart, eds, (The Cambridge History of Iran, Vol. VI: The Timurid and Safavid Periods), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 491-567.

Frank, A. G. (1967) (Capitalism and Underdevelopment in Latin America), New York: Monthly Review Press.

Fusfeld, Warren (1983) "Naqshabandi Sufism and Reformist Islam", (Journal of Asian and African Studies) 18(3-4): 241-62.

Gautier, E. F. (1937) (Le Passé de l'Afrique du Nord), Paris: Payot.

Gellner, Ernest (1969) (Saints of the Atlas), London: Weidenfeld and Nicolson.

Gellner, Ernest (1975) "Cohesion and Identity: The Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim", (Government and Opposition) 10(2): 203-18.

Gellner, Ernest (1981) (Muslim Society), Cambridge: Cambridge University Press.

Ghazoul, Ferial (1986) "The Metaphors of Historiography: A Study of Ibn Khaldūn's Historical Imagination", in A. H. Green, ed., (In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in memory of Mohamed al-Nowaihi), Cairo: American University in Cairo Press, pp. 48-61.

Gibb, H. A. R. (1933) "The Islamic Background of Ibn Khaldūn's Political Theory", (Bulletin of the School of Oriental and African Studies) 7: 23-31.

Gibbons, Herbert Adams (1916) (The Foundation of the Ottoman Empire: A History of the Osmanlis up to the Death of Bayezid I (1300-1403)), Oxford: Clarendon Press.

Giese, Friedrich (1924) "Das Problem der Enstehung des osmanischen Reiches", (Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete) 2: 246-71.

Gökyay, Orhan Şail (2002) "Kâtib Celebi", (Islâm Ansiklopedisi), vol. 25, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, pp. 36-40.

Goldsmith, Leon (2011) "Syria's Alawites and the Politics of Sectarian Insecurity: A Khaldunian Perspective", (Ortadoğu Etütleri) 3(1): 33-60.

Goldstone, Jack A. (1991) (Revolution and Rebellion in the Early Modern World), Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Goodman, Lenn Evan (1972) "Ibn Khaldūn and Thucydides", (Journal of the American Oriental Society) 92(2): 250-70.

Griffiths, Liz (2004) "Farming to Halves: A New Perspective on an Absurd and Miserable System", (Rural History Today) 6: 5.

Gumplowicz, Ludwig (1928/1899) (Soziologische Essays: Soziologie und Politik), Innsbruck: Universitats-Verlag Wagner.

Habib, John (1978) (Ibn Saud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Saudi Kingdom, 1910-1930), Leiden: Brill.

Hall, Thomas D. (1991) "Civilizational Change: The Role of Nomads", (Comparative Civilizations Review) 24: 34-57.

Hamès, Constant (1987) "La filiation généalogique (nasab) dans la société d'Ibn Khaldūn", (L'Homme) 27(2): 99-118.

Hannoum, Abdelmajid (2003) "Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldūn Orientalist", (History and Theory) 42: 61-81.

Hashmi, Al-Hajj Dr Yusuf Abbas (1984) (Kitābu'r-Rasūl - The Constitutional Dictation of Muhammad), Karachi: University of Karachi.

Hassan, Riaz (2000) "Sociology of Islam", (Encyclopaedia of Sociology), New York: Macmillan, pp. 2937-53.

(Al-Hayāt al-Thaqāfiyyah) (1980) No. 9: 241-75.

Helfgott, Leonard M. (1977) "Tribalism as a Socioeconomic Formation in Iranian History", (Iranian Studies) 10(1-2): 36-61.

D'Herbelot de Molainville, Barthélemy (1697) "Khaledoun", in (Bibliotheque Orientale), Paris.

Himmich, Bensalem (2004) (The Polymath), Roger Allen, trans., Cairo: The American University in Cairo Press. First appeared in 2001 in Arabic as (Al-Allama).

Hindess, B. and Hirst, P. (1975) (Pre-Capitalist Modes of Production), London: Routledge and Kegan Paul.

Hinz, Walther (1936) (Tashkīl-i Daulat-i Mellī dar Irān: Hukūmat-i Āqa Quyūnlū va Ẓuhūr-i-Daulat-i Ṣafavī (The Formation of the National State in Iran: The Āqa Quyūnlū and the Emergence of the Safavid State)), Tehran: Khvārazmī.

Hodgson, Marshall G. S. (1974) (The Venture of Islam: Conscience of History in a World Civilization), Chicago: University of Chicago Press.

Hopkins, Nicholas S. (1990) "Engels and Ibn Khaldun", (Alif) (Cairo) 10: 9-18.

Horrut, Claude (2006) (Ibn Khaldûn, un Islam des) res > >, Paris: Editions Complexe.

Hourani, George F. (1982) "Ibn Khaldūn's Historical Methodology", (The Maghreb Review) 7(5-6): 99-102.

Hume, David (1976) (The Natural History of Religion), Oxford.

Hurewitz, J. C. (1968) "Military Politics in the Muslim Dynastic States, 1400-1750", (Journal of the American Oriental Society) 88(1): 96-101.

Hussein, Safa A. (2012) "Five Possible Scenarios for Syria, and their Impact on Iraq", Daily Star (Lebanon), 6 April. Online at: www.dailystar.com.lb /Opinion /Commentary /2012 /Apr-169390 /06-five-possible-scenarios-for-syria-and-their-impact-on-iraq.ashx#ixzz1tj0ktLvB (accessed 2 May 2012).

Hussein, Taha (1918) (La Philosophie Sociale d'Ibn-Khaldoun: Étude Analytique et Critique), Paris.

Ilsley, Omar (2011) "Syria: Hama Massacre", in Herbert Adam, ed., (Hushed Voices, Unacknowledged Atrocities of the 20th Century), Berkshire: Berkshire Academic Press, pp. 125-37.

İnalcık, H. (1969) "Capital Formation in the Ottoman Empire", (Journal of Economic History), 29: 97-140.

İnalcık, H. (1979-80) "The Khan and the Tribal Aristocracy", (Harvard Ukranian Studies) 34: 447-58.

İnalcık, H. (1981-82) "The Question of the Emergence of the Ottoman State", (International Journal of Turkish Studies) 2(2): 71-9.

İnalcık, H. (1994) (The Ottoman Empire: The Classical Age 1300-1600), London: Phoenix.

İnalcık, H. (1999) "The Problem of the Foundation of the Ottoman State" (in Turkish), (Dog) Bati) 7.

İnalcık, Sevkiya (1948) "Ibn Hacer' de Osmanlılara Dair Haberler", (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Cografya Fakültesi Dergisi) 6.

Inān, Muḥammad Abdallāh (Enan, Muḥammad Abdullah) (1953) Ibn Khaldūn: Hayātuhu wa turāthuhu al-fikrī, Cairo: Al-Maktabat al-Tijā riyat al-Kubrā.

Irons, W. (1972) "Variation in Economic Organisation: A Comparison of the Pastoral Yomut and the Basseri", in W. Irons and N. Dyson-Hudson, eds, (Perspectives on Nomadism). Leiden: Brill.

Islamoğlu, H. and Keyder, C. (1977) "Agenda for Ottoman History", (Review) 1(1): 21-55, 37-44.

Issawi, Charles (1950) "Introduction", in Issawi, (An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)), tr. and arr. by Charles Issawi, London: John Murray.

Issawi, Charles, ed. (1971) (The Economic History of Iran 1800-1914), Chicago: University of Chicago Press.

Ivanov, M. S. (1356 AH1977 / AD) (Tārīkh-i Nuvīn-i Irān) (Modern History of Iran), Stockholm: Tudeh Publishing Center.

Izzat, Abd al-Azīz (1947) (Ibn-Khaldoun et sa science sociale), Cairo.

Izzat, Abd al-Azīz (1952) (Etude Comparée d'Ibn Khaldun et Durkheim), Cairo: Al-Maktabat Al-Anglo Al-Misriyyah.

Jafariyān, Rasūl (1370 AH) (Dīn va Siyāsat dar Dawrah-i Safavī), Qom: Anṣāriyān.

Al-Jābirī, Muḥammad Ābid (1971) (Al-Aṣabiyyah wa al-Dawlah) (Group Feeling and the State), Beirut: Dār al-Ṭ alīah li al-Ṭabāah wa al-Nashr.

Al-Jābirī, Muḥammad Ābid (1979) "Ibistīmūlūjiyā al-Maqūl wa al-Lā maqūl fī Muqaddimah Ibn Khaldūn", in (Amāl Nadwah Ibn Khaldū n), Rabat: Faculty of Letters and Human Sciences, pp. 73-132.

Al-Jabri, Mohammed Abed (Al-Jābirī, Muḥammad Ābid) (1999) (Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique), Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas.

Jennings, R. C. (1986) "Some Thoughts on the Gazi-Thesis", (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes) 76: 151-61.

Kasravi, Aḥmad (1305-6 AH1926/ AD) "Najhād va Tabār-i ṢSafaviyyah", (Āyandah) 2(5): 357-65.

Kâtib Çelebi (Kātib Çelebī) (1982) (Düstūrü'l-amel li-ıslāhı'l-halel) (The Mode of Procedure for Rectifying the Damage), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Keddie, Nikki R. (1978) "Class Struggle and Political Power in Iran since 1796", (Iranian Studies), 11: 305-30.

Keyder, C. (1976) "The Dissolution of the Asiatic Mode of Production", (Economy and Society) 5(2): 178-96.

Khadduri (1984) (The Islamic Conception of Justice), Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ibn al-Khaṭīb, Lisān al-Dīn (1973-1974) (Al-Iḥāṭah fī Akhbār Gharnāṭah) (A Comprehensive History of Granada), Cairo: Mu'assasāt al-Khanjī.

Khatibi, Abdelkebir (1971) "Hierarchies pre-coloniales: les théories", (Bulletin Economique et Sociale du Maroc) 33(120-1): 27-61.

Khayrī, Majīd al-Dīn Umar (1991) "Tā'sīs Ilm al-Ijtimā: Ishkāliyyat al-Mawḍū wa al-Minhaj inda Ibn Khaldūn wa Aujust Kumt wa Imīl Durkāym", (Dirāsāt) (Amman) 28(4): 185.

Khazanov, A. M. (1984) (Nomads and the Outside World), Cambridge: Cambridge University Press.

Khvāndamīr, Amīr Maḥmūd (1991) (Tārīkh-i Shāh Ismāīl va Shah Ṭahmā sb-i Ṣafavī), Tehran: Gostardeh.

(ınalızade Alī Çelebi (1248 AH/1833 AD) (Ahla)-i Alāī), Bulaq.

Köprülü, M. Fuat (1992) (The Origins of the Ottoman Empire), ed. and tr. G. Leiser, Albany: State University of New York Press.

Köprülü, M. Fuat. (1992) "Anadolu'da Islamiyet: Türk Istailasından Sonra Anadolu Tarih-i Dinisine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menba'ları", (-Darüfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası) 2: 281-311, 385-420, 457-486.

Köprülü, M. Fuat (1993) (Islam in Anatolia after the Turkish Invasion), ed. and tr. G. Leiser, Salt Lake City: University of Utah Press.

Kostiner, James (1985) "On Instruments and their Designers: The Ikhwān of Najd and the Emergence of the Saudi State", (Middle Eastern Studies) 21(3): 298-323.

Krader, L. (1963) (Social Organisation in Mongol-Turkic Pastoral Nomads), The Hague: Mouton.

von Kremer, Alfred (1879) "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche", (Sitzunsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften) (Philosoph.-histor. Klasse) (Vienna): 93.

von Kremer, Alfred (1927) "Ibn Khaldûn and his History of Islamic Civilization", (Islamic Culture) (Hyderabad) 1: 567-607. English translation of von Kremer's "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der Islamischen Reiche" by S. Khuda Bukhsh.

Laclau, E. (1971) "Feudalism and Capitalism in Latin America", (New Left Review) 67:19-38.

Lacoste, Yves (1984) (Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World), London: Verso.

Lambton, A. K. S. (1953) (Landlord and Peasant in Persia), London: Oxford University Press.

Lambton, A. K. S. (1965) "Reflections on the Iqta", in G. Makdisi, ed., (Arab Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb), Leiden: Brill.

Lambton, A. K. S. (1967) "The Evolution of the Iqta in Medieval Iran", Iran (Journal of the British Institute of Persian Studies) 5: 41-50.

Lambton, A. K. S. (1987) (Qajar Persia), London: I.B. Taurus.

Landau, R. (1958) (Islam and the Arabs), London: George Allen and Unwin.

Laroui, Abdallah (1977) (The History of the Maghrib: An Interpretive Essay), Princeton: Princeton University Press.

Laroui, Abdallah (1980) (L'etat dans le Monde Arabe Contemporain), Louvain: Université Catholique.

Laroui, Abdallah (1987) (Islam et Modernité), Paris: Editions la Découverte.

Laroui, Abdallah (1987) "Ibn Khaldun et Machiaval", (Islam et Modernité), Paris: Editions la Découverte, pp. 97-125.

Lawrence, Bruce (1983) "Introduction: Ibn Khaldun and Islamic Ideology", (Journal of Asian and African Studies) 18(3-4): 154-65.

Lawrence, Bruce (1983) "Ibn Khaldun and Islamic Reform", (Journal of Asian and African Studies) 18(3-4): 221-39.

Lewis, B. (1968) (The Emergence of Modern Turkey), London: Oxford University Press.

Lewis, B. (1993) (Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East), Chicago: Open Court.

Lockhart, Laurence (1958) (The Fall of the Safavī Dynasty and the Afghan Occupation of Persia), Cambridge: Cambridge University Press.

Lowry, Heath W. (2003) (The Nature of the Early Ottoman State), Albany: State University of New York Press.

MacIver, R. M. (1964) (The Modern State), London: Oxford University Press.

Mahdi, Muhsin (1957) (Ibn Khaldūn's Philosophy of History), London: George Allen and Unwin.

Mandel, E. (1968) (Marxist Economic Theory), tr. B. Pearce, London: Merl in Press.

Marçais, George (1946) (La Berbérie Musulmane et L'Orient au Moyen Age), Paris: Aubier.

Marcinkowski, Muhammad Ismail (2002) (Mīrzā Raf īā's Dastūr al-Mulū k: A Manual of Later Safavid Administration), Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Martinez-Gros, Gabriel (2006) (Ibn Khaldûn et les sept vies de l'Islam), Paris: Sindbad.

Marx, Karl (1964) (Pre-Capitalist Economic Formations), tr. E. Hobsbawm, London: Lawrence and Wishart.

Marx, K. (1967) (Capital: A Critique of Political Economy, Vol. 1: The Process of Capitalist Production), New York: International Publishers.

Marx, K. (1970) (Capital, Vol. 3). London: Lawrence and Wishart.

Marx, K. (1970) (A Contribution to the Critique of Political Economy), Moscow: Progress Publishers.

Marx, K. and Engels, F. (n.d.) (Selected Correspondence). Moscow: Foreign Languages Publishing House.

Marx, K. and Engels, F. (1952) (The Russian Menace to Europe), ed. P. W. Blackstone and B. F. Hoselitz, Glencoe, IL: Free Press.

Marx, K. and Engels, F. (1974) (On Colonialism), Moscow: Progress Publishers.

Al-Marzouki Abu Yaareb (Al-Marzūqī Abū Yarub) (2003) "Ibn Khaldun's Epistemo-logical and Axiological Paradoxes", in Ahmed Ibrahim Abushouk, ed., (Ibn Khaldun and Muslim Historiography) (Kuala Lumpur: Research Centre, International Islamic University Malaysia, 2003), pp. 47-82.

Al-Marzūqī, Abū Yarub (1982) "Minhajiyyah Ibn Khaldūn wa Ijtimāahu al-Naẓarī", (Al-Majallat al-Tārīkhiyyah al-Maghribiyyah) 27-28: 247-76.

Matthee, Rudi (2012) (Persia in Crisis: Safavid Decline and the Fall of Isfahan), London: I.B. Tauris.

Matthes, Joachim (2000) "Religion in the Social Sciences: A Socio-Epistemological Critique", (Akademika) 56: 85-105.

Matuz, J. (1982) "The Nature and Stages of Ottoman Feudalism", (Asian and African Studies) 16: 281-92.

Maunier, René (1913) "Les Idées Économiques d'un Philosophe Arabe au XIVe siècle", (Revue d'Histoire Économique et Sociale) 6.

Maus, Heinz (1962) (A Short History of Sociology), New York: Philosophical Library. First published in German in Ziegenfuss' Handbuch der Soziologie, Stuttgart: Enke Verlag, 1956.

Mazzaoui, Michael M. (1972) (The Origins of the Ṣafawids: Šī'ism, Ṣufism and the (ulāt), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

Merad, Ali (1956) "L'Autobiographie d'Ibn Khald?n", (IBLA) (Tunis) 19(1): 53-64.

Meredith, Colin (1971) "Early Qajar Administration: An Analysis of its Development and Functions", (Iranian Studies) 4(3 /2): 59-84.

Messier, Ronald A. (2001) "Re-thinking the Almoravids, Re-thinking Ibn Khaldun", in Julia Clancy Smith, ed., (North Africa, Islam and the Mediterranean World: From the Almoravids to the Algerian War), London: Routledge, pp. 59-80.

Meuleman, Johan H. (1991) "La causalité dans la (Muqaddimah) d'Ibn Khaldun", (Studia Islamica) 74: 105-42.

Michaud, Gerard (1981) "Caste, confession et société en Syrie: Ibn Khaldoun au chevet du Progessisme Arabe", (Peuples Méditerranéens) 16: 119-30.

Minorsky, V. (1942) "The Poetry of Shāh Ismail I", (Bulletin of the School of Oriental and African Studies) 10(4): 1006a-53a.

Minorsky, V. (1943) (Tadhkirat al-Muluk: A Manual of Safavid Administration (circa 1725 /1137)), London: E. J. W. Gibb Memorial.

Mīraḥmadī, Maryam (1990) (Dīn va Daulat dar Asr-i Ṣafavī) (Religion and State in the Safavi Period), Tehran: Amir Kabir.

Montagne, Robert (1931) (The Berbers: Their Social and Political Organisation), London: Frank Cass.

Monteil, Vincent (1978) "Introduction à la sociologie religieuse d'Ibn Khaldûn (1332-1406)", (Social Compass) 25(3-4): 343-58.

Moodey, Richard W., ed. (1989) (Resource Book for Teaching Sociological Theory), 2nd edn, Washington, DC: American Sociological Association.

Moore Jr, Barrington (1966) (Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World), Boston: Beacon.

Morris, James Winston (2009) "An Arab Machiavelli) Rhetoric, Philosophy and Politics in Ibn Khaldun's Critique of Sufism", (Harvard Middle Eastern and Islamic Review) 8: 242-91.

Mourad, Kamal-Eddine (1972) (Le Maroc à la Recherche d'une Revolution), Paris: Sindbad.

Moussalli, Ahmed (2009) (Wahhabism, Salafism and Islamism: Who is the Enemy)? Beirut, London and Washington: Conflicts Forum. Online at: http: / /conflictsforum.org /briefings /Wahhabism-Salafism-and-Islamism.pdf (accessed 28 March 2012).

Nasr, Seyyed Hossein (1968) (Science and Civilization in Islam), Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nasr, Seyyed Hossein (1976) (Islamic Science: An Illustrated Study), London: World of Islam Festival Trust.

Nasr, Seyyed Hossein (1980) "Reflections on Methodology in the Islamic Sciences", (Hamdard Islamicus) 3(3): 3-13.

Nasr, Seyyed Hossein (1981) (Knowledge and the Sacred: The Gifford Lectures, 1981), Edinburgh: Edinburgh University Press.

Nasr, Seyyed Hossein (1993) (The Need for a Sacred Science), Surrey: Curzon Press.

Needham, Joseph (1969) "The Dialogue of East and West", in Joseph Needham, (Within the Four Seas: The Dialogue of East and West), London: George Allen and Unwin. Adapted from the Presidential Address to the Britain-China Friendship Association, 1955.

Nettl, J. P. (1968) "The State as a Conceptual Variable", (World Politics) 20(4): 559-92.

Newby, Gordon D. (1983) "Ibn Khaldun and Frederick Jackson Turner: Islam and the Frontier Experience", (Journal of Asian and African Studies) 18(3-4): 274-85.

Newman, Andrew J. (1993) "The Myth of the Clerical Migration to Safawid Iran: Arab Shiite Opposition to Ali al-Karaki and Safawid Shiism", (Die Welt des Islams) 33(1): 66-112.

Nomani, Farhad (1976) "Notes on the Origins and Development of Extra-Economic Obligations of Peasants in Iran, 300-1600 AD", (Iranian Studies) 9(3 /2): 121-41.

Nomani, Farhad (1977) "Notes on the Economic Obligations of Peasants in Iran, 300-1600 AD", (Iranian Studies), 10(1-2): 62-83.

Oppenheimer, Franz (1922-35) (System der Soziologie), Jena.

Ortega y Gasset, José (1932) (The Revolt of the Masses), New York: Norton.

Ortega y Gasset, José (1976-78) "Abenjaldún nos revela el secreto", (Revista del Instituto Egicio de Estudios Islámicos en Madrid) 19: 95-114. First published in 1934 in El Espectador 7: 9-53.

Ortega y Gasset, José (2000) "Ibn Khaldūn Reveals His Secrets to Us", translated from the Spanish by Saida del Moral Llobat, unpublished manuscript, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur.

Osman Bakar (1984) "The Question of Methodology in Islamic Science", in Rais Ahmad and S. Naseem Ahmad, eds, (Quest for New Science), Aligarh: Centre for Studies on Science.

Owen, Roger (1981) (The Middle East in the World Economy, 1800-1914), London and New York: Methuen.

Oumlil, Ali (1979) (L'Histoire et son Discours: Essai sur la Méthodologie d'Ibn Khaldoun), Rabat: Ed. Techniques Nord-Africaines.

Oweiss, Ibrahim M. (n.d.) "Ibn Khaldun, the Father of Economics". Online at: www9.georgetown.edu /faculty /imo /3ibn.htm (accessed 20 March 2013).

Pérès, Henri (1956) "Essai de Bibliographie sur la Vie et l'Oeuvre d'Ibn Khaldūn", in (Studi Orientalistici in Onore di Giorgio Levi della Vida), Rome: Istituto per l'Oriente, pp. 304-29.

Petruchevsky, I. P. (1968) "The Socio-Economic Condition of Iran Under the Il-Khans", in J. A. Boyle, ed., (The Cambridge History of Iran, Vol. 5: The Saljuq and Mongol Periods), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 483-537.

Pigulevskaya, N. V., Yakubsky, A. Y., Petruchevsky, I. P. and Striyeva, L. V. (1354 AH1975 / AD) (Tārīkh-i Irān az Dawrah-i Bāstān tā Pāyān-i Sadi-ye Hijdahumin-i Mīlādī (History of Iran From Ancient Times Till the End of the Eighteenth Century)) Tehran: Payam Press.

Poggi, G. (1978) (The Development of the Modern State: A Sociological Introduction), Stanford, CA: Stanford University Press.

Poliak, A. N. (1936) "La féodalité Islamique", (Revue de Etudes Islamique), Cahier 3,251-3.

Qadir, M. Abdul (1941) "The Social and Political Ideas of Ibn Khaldūn", (Indian Journal of Political Science) 3: 117-26.

Quinn, Sholeh A. (1996) "The Dreams of Shaykh Ṣafī al-Dīn and Safavid Historical Writing", (Iranian Studies) 29(1-2): 127-47.

Rabi', Muhammad Mahmoud (1967) (The Political Theory of Ibn Khaldū n), Leiden: Brill.

Radloff, V. V. (1883) (Ethnographische Ubersicht der Turkenstamme Sibiriens und der Mongolei. Besonder Abdruck aus der vergleichenden

Grammatik der Nordlichen Turkensprachen von Wilhelm Radloff), Leipzig: T. O. Weigel. Cited in J. Cuisenier, (1976) "Kinship and Social Organization in the Turko-Mongolian Cultural Area", in E. Forster and O. Ranum, eds, (Family and Society: Selections from the Annales Economies, Societies, Civilisations), Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Rahīmlū Yūsif (1990) "Ibn Khaldūn", in Kāẓim Mūsavī Bujnūrdī, ed., (Dā 'irat al-Maārif-i Buzurg-i Islāmī), Vol. III, Tehran: Markaz-i Dā'irat al-Maārif-i Buzurg-i Islāmī.

Al-Rasheed, Madawi (2002) (A History of Saudi Arabia), Cambridge: Cambridge University Press.

Al-Rayḥānī Amīn (1964) (Najd wa-l-Mulḥaqātihā (Najd and its Dependencies)), Beirut: Dar al-Rayḥānī Publishing.

Reid, James J. (1978) "The Qajar Uymaq in the Safavid Period, 1500-1722", (Iranian Studies) 11: 117-43.

Reid, James J. (1978) (Tribalism and Society in Islamic Iran, 1500-1629), Los Angeles: University of California Press.

Reid, James J. (1979) "Comments on Tribalism as a Socioeconomic Formation'", (Iranian Studies) 12(3-4): 275-81.

Ritter, Hellmut (1948) "Irrational Solidarity Groups: A Socio-Psychological Study in Connection with Ibn Khaldûn", (Oriens) 1: 1-44.

Ritzer, George (2000) (Classical Sociological Theory), 3rd edn, Boston: McGraw-Hill.

Romein, Jan (1948) "Theoretical History", (Journal of the History of Ideas) 9(1): 53-4.

Rosenthal, Erwin I.J. (1932) (Ibn Khalduns Gedanken über den Staat; ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Staatslehre), Munich: R. Oldenbourg.

Rosenthal, Erwin I.J. (1979) "Ibn Khaldūn as a Political Thinker", (Maghreb Review) 4(1): 1-5.

Rosenthal, Franz (1967) "Translator's Introduction", in (Ibn Khaldun: The Muqadimmah - An Introduction to History), 3 vols, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, pp. xxvii-cxv.

Rosenthal, Franz (1967) "Ibn Khaldūn's Life", in (Ibn Khaldun: The Muqadimmah - An Introduction to History), 3 vols, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, London: Routledge and Kegan Paul, pp. xxvii-lxvii.

Rosenthal, Franz (1983) "Ibn Khaldun in his Time (May 27, 1332-March 17, 1406)", (Journal of Asian and African Studies) 18: 166-78.

Rosenthal, Franz (1997) "Ebn (aldūn, Abū Zayd Abd-Al-Raḥmān", (Encyclopaedia Iranica), ed. Ehsan Yarshater, New York: Encyclopaedia Iranica Foundation, Vol VIII, pp. 32-5.

Roussillon, Alain (1992) "La Représentation de l'Identité par les Discours Fondateurs de la Sociologie Turque et Egyptienne: Ziya Gökalp et Ali Abd Al-Wahid Wafī", in (Modernisation et Mobilisation Sociale II), Egypte-Turquie, Cairo: Dossier du CEDEJ, pp. 31-65.

Roussillon, Alain (n.d.) "Durkheimisme et Réformisme: Fondation Identitaire de la Sociologie en ūgypte", unpublished manuscript, Cairo: CEDEJ.

Ruthven, Malise (2002) "The Eleventh of September and the Sudanese Mahdiya in the Context of Ibn Khaldun's Theory of Islamic History", (International Affairs) 78(2): 339-51.

Al-Sāatī, Ḥasan (1962) "Al-Minhaj al-Ilmī fī Muqaddimah Ibn Khaldūn", in (Amāl Mahrajān Ibn Khaldān) (Proceedings of the Ibn Khaldun Symposium), Cairo: National Centre for Social and Criminological Research, pp. 203-27.

Sabine, G. H. (1937) (A History of Political Theory), New York: Holt, Rinehart and Winston.

Said, Edward (1979) (Orientalism), New York: Vintage Books.

Salame, Ghassan (1990) "Strong' and Weak' States: A Qualified Return to the (Muqaddimah)", in Giacomo Luciani, ed., (The Arab State), London: Routledge, pp. 29-64.

Sarīal-Qalam, Maḥmūd (1389 AH) Farhang-i Siyāsī-yi. Tehran: Farzān.

Sarkar, Benoy Kumar (1985) (The Positive Background of Hindu Sociology), Delhi: Motilal Banarsidass. First published in 1914 in Allahabad.

Āl Saūd, Fayṣal ibn Mashal ibn Saūd ibn Abd al-Azīz, (Rasā'il A'immah Dawah al-Tawḥīd), 79. Online at: http://isbn2book.com9960/-39-511-/1 rasa%C2%AEila%C2%AEimmatda%C2%B0watal-tawhid/ (accessed 20 March 2013).

Savory, Roger (1968) "Notes on the Safavid State", (Iranian Studies) 1(3): 96-103.

Savory, Roger (1974) "The Safavid State and Polity", (Iranian Studies) 7(1-2): 179-212.

Savory, Roger (1980) (Iran Under the Safavids), Cambridge: Cambridge University Press.

Schmidt, N. (1926) "The Manuscripts of Ibn Khaldun", (Journal of the American Oriental Society) 46: 171-6.

Schmidt, N. (1930) (Ibn Khaldūn: Historian, Sociologist and Philosopher), New York.

Scott, John (1995) (Sociological Theory: Contemporary Debates), Aldershot: Edward Elgar.

Seddon, David (1977) "Tribe and State: Approaches to Maghreb History", (Maghreb Review) 2(2): 23-40.

Serjeant, R. B. (1964) "The Constitution of Medina'", (Islamic Quarterly) 8(1-2): 3-16.

Shabānī, Riḍa (1369 AH) (Mabāni-yi Tārīkh-i Ijtimāī-yi Irān), Tehran: Qū mis.

Shadid, Anthony (2005) "Death of a Syrian Minister Leaves Sect Adrift in a Time of Strife", (Washington Post), 31 October.

Shatzmiller, Maya (1984) "Unity and Variety of Land Tenure and Cultivation Patterns in the Medieval Maghreb", (Maghreb Review) 8: 24-8.

Shatzmiller, Maya (1992) "Al-Muwaḥḥidūn", (The Encyclopaedia of Islam), new edn, eds, G. E. Bosworth, E. van Donzel, W. P. Heinrichs and Ch. Pellat, Vol. VII. Leiden: Brill

Shatzmiller, Maya (1997) "Women and Wage Labour in the Medieval Islamic West: Legal Issues in an Economic Context", (Journal of the Economic and Social History of the Orient) 40(2): 174-206.

Shatzmiller, Maya (2000) (The Berbers and the Islamic State: The Mar?nid Experience in Pre-Protectorate Morocco), Princeton: Markus Wiener.

Shaugannik, Hassan (1985) "Mode of Production in Medieval Iran", (Iranian Studies) 18(1): 75-94.

Shaw, S. J. (1976) (History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. 1: Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280-1808), Cambridge: Cambridge University Press.

Shaykh, Saīd (1930) (Dar Muṭālaāt Taṭbīqī dar Falsafah-i Islāmī), Tehran: Intishārāt-i Khārazmī.

Shukrī, Yad Allāh (1943) Ālam Ārā-yi Ṣafavī, Tehran: Ittilāāt.

Siddiqui, Kalim (1976) (The Islamic Movement: A Systems Approach), Slough: The Muslim Institute.

Silverfarb, Daniel (1982) "Great Britain, Iraq, and Saudi Arabia: The Revolt of the Ikhwan, 1927-1930", (International History Review) 4(2): 222-48.

Simon, Heinrich (1978) (Ibn Khaldun's Science of Human Culture), Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Von Sivers, Peter (1980) "Back to Nature: The Agrarian Foundations of Society According to Ibn Khaldūn", (Arabica) 27(1): 68-91.

Soofi, Abdol (1995) "Economics of Ibn Khaldun Revisited", (History of Political Economy) 27(2): 387-404.

Sorokin, Pitirim A. (1962) (Society, Culture, and Personality: Their Structure and Dynamics), New York: Cooper Square Publishers.

Spengler, Joseph J. (1963-64) "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", (Comparative Studies in Society and History) 6(3): 268-306.

Spickard, J. V. (2001) "Tribes and Cities: Towards and Islamic Sociology of Religion", (Social Compass) 48(1): 103-16.

Spooner, B. (1971) "Towards a Generative Model of Nomadism", (Anthropological Quarterly) 44(3): 198-210.

Stowasser, Barbara (1983) (Religion and Political Development), Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1983.

Ṭabāṭabā ī, Javād (1995) (Ibn Khaldūn va Ulū;m-i Ijtimāī), Tehran: Tarḥ-i Naw.

Ṭāhā, Abd al-Raḥmān (1979) "An al-Istidlāl fī al-Naṣṣ al-Khaldū;nī", (Amāl Nadwah Ibn Khaldū;n), Rabat: Faculty of Letters and Human Sciences, pp. 57-72.

Talbi, M. (1967) "Ibn Kaldun et le sens de l'histoire", (Studia Islamica) 26: 73-148.

Talbi, M. (1971) "Ibn Khaldun", (The Encyclopaedia of Islam), new edn, eds B. Lewis, V. L. Ménage, C. Pellat and J. Schach, Vol. III, Leiden: Brill and London: Luzac, pp. 825-31.

Talbi, M. (1973) (Ibn Khaldū;n et l'histoire), Tunis: MTD.

Al-Ṭālbī, Muḥammad (1980) "Minhajiyyah Ibn Khaldū;n al-Tārīkhiyyah wa Atharuhā fī Diwān (Al-Ibar)", (Al-Hayāt al-Thaqāfiyyah) 9: 6-26.

Tapper, R. (2011) "Confederations, Tribal", (Encyclopaedia Iranica). Online at: www.iranicaonline.org/articles/confederations-tribal (accessed 20 March 2013).

Tehranian, Majid (1998) "Pancapitalism and Migration in Historical Perspective", (International Political Science Review) 19(3): 289-303.

Teitelbaum, Joshua (2005) "Terrorist Challenges to Saudi Arabian Internal Security", Middle East Review of International Affairs (MERIA) Journal 9(3): 1-11. Online at: http://meria.idc.ac.il/journal/2005/issue/3 jv9no3a1.html (accessed 2 May 2012).

Thomas, Lewis V. (1972) (A Study of Naima), ed. Norman Itzkowitz, New York: New York University Press.

Tibawi, A. L. (1963) "English Speaking Orientalists", (Muslim World) 53: 185-204, 298-313.

Tibawi, A. L. (1979) "Second Critique of English-Speaking Orientalists and Their Approach to Islam and the Arabs", (Islamic Quarterly) 23(1): 3-54.

Togan, Zeki Veli (1957) "Sur l'Origine des Safavides", in (Mélanges Louis Massignon), Vol. III, Damascus: Institut Française de Damas.

Tokei, F. (1964) "Le Mode de Production Asiatique dans l'Oeuvre de K. Marx et F. Engels", (La Pensee), 114: 7-32.

Tomar, Cengiz (2008) "Between Myth and Reality: Approaches to Ibn Khaldun in the Arab World", (Asian Journal of Social Science) 36(3-4): 590-611.

Torr, D., ed. (1942) (The Correspondence of Marx and Engels), New York: International Publishers.

Toynbee, Arnold J. (1935) (A Study of History), vol. 3. London: Oxford University Press.

Turchin, Peter (2003) "Scientific Prediction in Historical Sociology: Ibn Khaldun Meets Al Saū;d". Online at: http://cliodynamics.info/PDF/Khaldun- Saud.pdf (accessed 14 February 2012).

Turchin, Peter (2003) (Complex Population Dynamics: A Theoretical/Empirical Synthesis), Princeton: Princeton University Press.

Turchin, Peter (2003) (Historical Dynamics: Why States Rise and Fall), Princeton: Princeton University Press.

Turchin, Peter and Hall, Thomas D. (2003) "Spatial Synchrony Among and within World-Systems: Insights from Theoretical Ecology", (Journal of World-Systems Research) 9(1): 37-64. Online at: http://jwsr.ucr.edu/archive/ (accessed 20 March 2013).

Turner, B. S. (1971) "Sociological Founders and Precursors: The Theories of Religion of Emile Durkheim, Fustel de Coulanges and Ibn Khaldun", (Religion) 1: 32-48.

Turner, B. S. (1978) Marx and the End of Orientalism, London: George Allen and Unwin.

Turner, B. S. (1989) "From Orientalism to Global Sociology", (Sociology) 23(4): 629-38.

Turner, B. S. (1984) (Capitalism and Class in the Middle East: Theories of Social Change and Economic Development), London: Heinemann Educational.

Urvoy, Dominique (1974) "La pensée d'Ibn Tū;mart", (Bulletin d'Etudes Orientales) 28: 19-44.

Vassiliev, Alexei (1998) (The History of Saudi Arabia), London: Saqi Books.

Wāf ī, Alī Abd al-Wāḥid (1951) (Al-Falsafah al-Ijtimāiyyah li Ibn Khaldū;n wa Aujust Kumt), Cairo.

Wāf ī, Alī Abd al-Wāḥid (1962) "Ibn Khaldū;n, Awwal Mu'assis li Ilm al-Ijtimā", in (Amāl Mahrajān Ibn Khaldū;n (Proceedings of the Ibn Khaldū;n Symposium)), Cairo: National Centre for Social and Criminological Research, pp. 63-78.

Wallerstein, Immanuel (1996) "Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science", paper given at the KSA-ISA Joint East Asian Regional Colloquium, (The Future of Sociology in East Asia). Korea Sociological Association, 22-23 November.

Walzer, Richard (1963) "Aspects of Islamic Political Thought: Al-Fārābī and Ibn Khaldū;n", (Oriens) 16: 40-60.

Wansborough, John (1968) "The Decolonization of North African History", (Journal of African History) 9(4): 643-50.

Al-Wardī, Alī (1962) (Manṭiq Ibn Khaldū;n), Cairo: Institute of Arabic Studies.

Waterbury, John (1970) (Commander of the Faithful), London: Weidenfeld and Nicolson.

Weber, Alfred (1925) (History of Philosophy), tr. Frank Thilly, New York: Charles Scribner's Sons.

Weber, M. (1978) (Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology), 2 vols, eds G. Roth and C. Wittich, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Wittek, P. (1925) "Der Stammbaum der Osmanen", (Der Islam) 14: 94-100.

Wittek, P. (1938) (The Rise of the Ottoman Empire), London: Royal Asiatic Society.

Wittek, P. (1938) "De la Défaite d'Ankara a la Prise de Constantinople (Un Demi-siècle d'Histoire Ottomane)", (Revue des Études Islamiques) 12: 1-34.

Wittek, P. (1982) "Le Role de Tribus Turques dans l'Empire Ottoman", in (La Formation de l'Empire Ottoman). London: Variorum Reprints.

Wolf, Eric (1982) (Europe and the People Without History), Berkeley: University of California Press.

Wylie, Diana (2008) "Decadence? The Khaldunian Cycle in Algeria and South Africa", (Journal of North African Studies) 13(3): 395-408.

Zaid Aḥmad (2003) (The Epistemology of Ibn Khaldū;n), London: Routledge Curzon.

Zāyid, Aḥmad (1996) "Sabaū;n āmā li-l-Ilm al-Ijtimāfī Misr" ("Seventy Years of Sociology in Egypt"), (Majallat Kulliyat al-ādāb) (Cairo University) 56(4): 1-38.



مؤسسة نزيه كركي
KARAKY PRINTING PRESS
Kraitem - Beirut - Lebanon
Telefax: +961 1 862500
E-mail: print@karaky.com
Certified System
ISO 9001

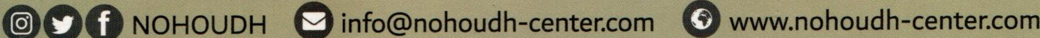
لم تنظر مختلف تخصُّصات العلوم الاجتماعية إلى ابن خلدون نظرةً جادةً، ولا سيما علم الاجتماع، الذي كثيرًا ما يُقال إنه مؤسّسه. وهذا الأمر صحيح في الغرب وفي العالم الإسلامي. وفي حين أنه ليس صحيحًا أن ابن خلدون لم يكن له أتباع في العالم الإسلامي وفي عصور ما قبل العصر الحديث، فإن التقليد الخلدوني في علم العمران البشري -كما سمّاه ابن خلدون- أو العلوم الاجتماعية الحديثة، لم يتطوَّر قطٌّ. وفي العصر الحديث، عندما زاد الاهتمام بابن خلدون، لم يكن يُنظَر إلى أعماله عمومًا على أنها مصادرُ للنظريات والتصوّرات التي يجب تطبيقها على دراسة الوقائع المعاصرة والتاريخية، فعلى كثرة الإشادات بابن خلدون ووصفه بأنه رائدُ علم الاجتماع ومؤسِّسُه، فإنَّ علم الاجتماع الخلدوني لم يتطوّر بعدُ.

إن الفكرة التي يقوم عليها هذا الكتاب هي تطبيق نظرية ابن خلدون عن تكوين الدولة على كلٍّ من الحالات التاريخية والمعاصرة. وكذلك الجمع بين الإطار النظري لابن خلدون والمفاهيم المستمدَّة من علم الاجتماع الحديث، وتطبيق الصياغة الجديدة على حالات محدَّدة، مثل: التاريخ العثماني والصفوي، أو الدولة السورية الحديثة.

السيد فريد العطاس: عالم اجتماع ماليزيّ أنهى دراساته العليا في جامعة جون هوبكنز في الولايات المتحدة، وعمل رئيسًا لقسم الدراسات الماليزية في جامعة سنغافورة الوطنية حتى عام ٢٠١٣م، ثم أستاذًا مشاركًا في قسم علم الاجتماع بالجامعة نفسِها.


ISBN 978-614-470-041-9

السعر: 16 دولارًا أمريكيًا أو ما يعادلها


NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com